生命科學系列經典

師道與傳心

潘　麟 主 編

潘麟先生

潘麟先生簡介

潘麟先生，安徽定遠人，哲學碩士，生命學家，教育家，當代對生命科學有深刻貢獻的思想家。長期致力於東方文明的傳播與推廣，注重中華傳統文化的創造性轉化和創新性發展；以心性傳承與實踐爲基礎，開創、倡導並推動生命科學的發展與普及。

主要著作有《家門沒上鎖》《皇冠瑜伽》《〈大學〉廣義》《到彼岸賞月》《〈瑜伽經〉直解》《以心傳心》《直指生命的真相》《〈中庸〉心要》等，部分著作被譯成英、俄等文字在國外出版，並撰有各類學術論文近百篇。

版權聲明

包括本書在內的我的所有生命科學著作，都是源自於過去 40 多年，我深入學習東方傳統各流派文明文化、從事各類生命修證活動的智慧所得。“生命科學”一詞由我率先提出，但生命學的事實，則與人類文明，尤其是以中印為代表的東方文明的起源相伴而生。以現代文明的科學視角視之，這些終極的智慧結晶完全能夠建構和形成一門完善的生命科學體系（具體論述詳見我的各類著作）。遺憾的是，由於歷史原因，它們長期被封存在遠離都市的山林中，混雜於宗教或准宗教傳統中，而極少被大多數人理性認知，更不用說受益。這正是我提出建構和傳播“生命科學”的根本原因和願力所在。為讓更多人受益，讓思想、文明最大限度溝通，讓全球心靈越來越近，本人自願放棄名下所有著作版權，希望更多有識之士能夠將其翻譯成其他語種（這種翻譯含各種電子翻譯、紙張翻譯出版以及網路發佈）並廣泛傳播。

如您有這方面意願或想法，請隨時與我的工作團隊聯繫。

電話：+8617856345223

郵箱：m17856345223@163.com

WeChat:Dyglg_9999

願善增長。

潘麟（簽名蓋章）

嚴重警告：潘麟先生所有生命學著作僅供讀者個人學習、研究和交流。任何人或組織不得以此謀取任何商業利益，否則必將追究法律責任。

目　錄

序 言 1

論尊師重道 2

三繩之喻

——歷代師徒關係的三重境界 4

學統與道統 8

儒家篇

第一章 先秦儒家尊師重道典故 13

一、三皇五帝：人文始祖 13

㈠伏羲氏：一畫開天，步入文明 15

㈡燧人氏：鑽木取火，師道興起 17

㈢神農氏：教民農耕，傳承易道 19

㈣黃帝：和諧天下，止於至善 22

㈤堯傳道於舜，舜傳道於禹 28

二、禹、湯、文、武、周公之傳：殷因於夏禮，周因於殷禮 32

㈠大禹：治水功成，作《大夏》 32

㈡成湯：廢黜夏桀，作《大濩》 35

㈢文王、武王：修德克商，作《大武》 36

㈣周公：深悟中庸，制禮作樂 39

三、孔子及門人：開創儒學 45

㈠孔子：吾道一以貫之 45

㈡孔子與顏回 50

㈢孔子與子路 53

㈣孔子與子貢 56

㈤孔子與曾參 59

㈥孔子與宰予 61

四、孟子：私淑孔子，成就亞聖 65

五、荀子：爲學日益 67

第二章 宋明儒學尊師重道典故 72

一、漢儒：尊師有餘重道不足，訓詁有餘創新不足 72

㈠伏生：冒死護書 74
㈡陸賈、叔孫通：勸諫劉邦，重興儒學 76
㈢董仲舒：罷黜百家，獨尊儒術 77
㈣郭泰：經師易遇，人師難遭 80
㈤鄭玄：漢代經學之集大成者 82
二、韓愈：述「師道」之真諦，明「道統」之源流 84
三、北宋五子：兼取并用，開創理學 91
㈠周敦頤：理學開山 91
㈡邵雍：學《易》悟道 97
㈢張載：關學創立 101
㈣程顥、程頤：創立洛學，奠基理學 107
四、程門後學：理學全面花開 114
㈠謝良佐：切問近思 115
㈡游酢與楊時：程門立雪 117
㈢朱熹：理學大成，別子爲宗 121
五、陸九淵及其弟子：心學始創 132
㈠陸氏滿門皆才俊 132
㈡陸九淵成長歷程 135
㈢鵝湖之會，經驗智與般若智之辨 138
㈣白鹿洞講學，義利之辨 142
㈤國子學授課，華夷之辨 143
㈥象山精舍論道，學者雲集 144
㈦晚年赴任，誓死守邊 145
㈧預知生死，從容善終 145
㈨陸門主要弟子 146
六、王陽明及王門後學：全面復彰儒門心學 149
㈠龍場悟道與知行合一說 152
㈡兩都講學與省察克治 155
㈢巡撫南贛、擒獲叛藩與致良知教 156
㈣居越講學、儒佛之辨與四句教 159
㈤起征思田、此心光明與身後際遇 163
㈥王門後學 164
七、陳獻章與湛若水：嶺南心學 168

第三章 當代新儒家尊師重道典故 175

一、新儒家三聖：存亡繼絕 176
㈠熊十力：新儒家開山祖師 176
㈡梁漱溟：我生有涯願無盡，心期填海力移山 183

㈢馬一浮：滃滅全歸海，花開正滿枝 190
二、新儒家第二代：薪火盡傳，澤被後世 197
㈠牟宗三：一身著作，古今無兩 197
㈡唐君毅：文化意識宇宙之巨人 205
㈢徐復觀：政治與學術之間 214
三、新儒家第三代：花果飄零，卻生生不息 221
㈠杜維明：致力於傳統文化的創造性轉化 221
㈡霍韜晦：性情文化倡導者 223

佛家篇

第一章 三論宗 232

一、鳩摩羅什：佛家八宗之祖 234
二、什門四聖與三論宗中興大師 241
三、吉藏：三論宗集大成者 243

第二章 唯識宗 247

一、玄奘：唯識宗創始人 248
二、窺基：唯識宗的傳承與發展者 259
三、楊文會：近代唯識學復興者 264

第三章 天台宗 267

一、慧文、慧思：天台宗奠基人 267
二、智顗：天台宗創始人 272
三、灌頂：天台宗傳承與發展 278

第四章 禪宗 283

一、初祖達摩到五祖弘忍：禪宗早期傳承典故 287
㈠達摩東渡，九年面壁，隻履西歸 287
㈡二祖慧可，雪中侍立，斷臂求法 291
㈢四祖道信付法五祖弘忍與牛頭法融 294
1.道信與弘忍 294
2.道信與法融 298
二、六祖慧能及門人：一花開五葉 300
㈠慧能：禪宗實際創立者 300
㈡菏澤神會：判南頓北漸，創菏澤宗 307

㈢南嶽懷讓與馬祖道一 310
㈣青原行思與石頭希遷 313
三、禪宗其它傳承典故 316
㈠船子和尚：爲徒去疑，以身殉命 316
㈡夾山善會：修信燒庵點化元安 318

第五章 唐密 320

一、開元三大士：唐密的開創者 321
㈠善無畏 321
㈡金剛智 323
㈢不空 325
二、唐密的繼承者 327
㈠惠果 327
㈡空海 328
㈢僧一行 329
三、後序 330

第六章 藏傳佛教 331

一、藏傳佛教前弘期傳承典故 331
師君三尊：藏傳佛教開創者 331
二、藏傳佛教後弘期傳承典故 340
瑪爾巴與密勒日巴：噶舉派創始人 341

道家篇

第一章 先秦時期道家尊師重道典故 365

一、上古時期道家傳承 365
二、老子與他的弟子們 367
三、列子事師授徒典故 369
四、上承老子的莊子 371

第二章 魏晉至隋唐時期道家尊師重道典故 374

一、葛洪：丹道養生，儒學應世 374
二、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾：內丹的興起與傳承 375
㈠鍾離權 376
㈡呂洞賓 376

㈢劉海蟾 378
三、希夷先生問道收徒 379
㈠隨何昌一學道 379
㈡問教麻衣道者 379
㈢覲見太宗皇帝 380

第三章 宋元明清時期道家尊師重道典故 382

一、丹道南宗尊師重道典故 382
㈠張伯端 382
㈡石泰與薛式 384
二、丹道北宗全真派尊師重道典故 385
㈠重陽真人王喆 385
㈡丹陽真人馬鈺 386
㈢長真真人譚處端 394
㈣清淨散人孫不二 398
㈤長生真人劉處玄 400
㈥廣寧真人郝大通 402
㈦玉陽真人王處一 405
㈧長春真人丘處機 407
三、丹道中派尊師重道典故 410
四、張三豐事師授徒典故 411
㈠道心歷程 411
㈡與沈萬三的師徒情緣 412
五、伍柳僊派尊師重道典故 414

第四章 近現代道家尊師重道典故 418

一、陳攖寧 418
㈠素體欠安向道尋 418
㈡汪洋顛簸不言棄 419
㈢風平浪靜靠岸時 421
二、胡海牙 422

百家篇

第一章 中國醫家尊師重道典故 425

一、黃帝與雷公 425
二、扁鵲和淳於意的事師行道 427

三、李東垣的師徒典故 430
四、朱丹溪事師授徒典故 431
五、孫思邈：大醫精誠 432

第二章 中國武術領域的尊師重道典故 435

一、太極拳：從陳王廷到楊露禪 435
二、自然門：杜心五和萬籟聲 436

第三章 中國茶道傳承典故 438

茶聖陸羽與皎然大師 439

第四章 中國音樂領域的尊師重道典故 442

一、伯牙與其師成連 442
二、伯牙與鍾子期 442
三、薛譚與其師秦青 443

後 記 444

序 言

東方文明的核心是生命的學問，東方文明的傳承是生命的傳承，此即「道統」。唐代大儒韓愈在《師說》中說：「師者，所以傳道、受（授）業、解惑也。」傳道是爲師之第一要務，承接道統則是弟子的第一本分。無道則無師，無師亦無道，所謂「道之所存，師之所存也」。是故，重道者，深知尊師之必要，尊師方是重道之基。欲復興東方文明，勢必要重新樹立尊師重道之傳統！

東方文明對於生命的思考與實踐成果，是極爲深刻而系統的，真可謂「致廣大而盡精微」。東方文明具有獨特的價值，是全人類的精神財富，是人類生命實踐與成就的寶藏。近代以來，由於深受西方學統教育之影響，國人只知道求知問學之學統傳授，不知尊師重道之道統傳承，「師道之不傳也久矣」，以致我華夏文明氣若游絲，危如纍卵。許多寶貴的東方文明成果已經失傳，長此以往，後果不堪設想。

我們編著此書，就是希望重樹尊師重道之大旗，重開尊師重道之傳統，昌明東方聖學之奧義，讓聖賢的學問滋養國人，重塑民族文化之信心，爲中華民族的偉大復興貢獻力量。

本書的創意和思路由潘麟先生提出，內容包括儒家篇、佛家篇、道家篇和百家篇。第一稿由胡慧、劉建斌、劉潤新、毛漢珍、丁文超編譔，馬艷朝統稿。囿於編譔者的時間、精力等各方面原因，第一稿沒有按計劃完成全部的編譔工作。在第一稿基礎上，李小利、許亞明、周君三人接著編譔未完成的部分，並對已完成的內容進行補充、修改和潤色，最後由李小利統稿，完成了本書的編譔。

限於編校者的水平，書中難免有疏漏之處，敬請讀者批評指正。

論**尊**師**重道**

潘　麟

1.師者，化身義

凡高明之師者，必獲生命之究竟覺醒，爲智慧與光明之化身，爲真善美之化身。故耶穌嘗言：吾即真理，吾即道路，吾即生命，吾即光明。非耶穌一人若此，人類一切大成就者，一切獲生命之究竟覺醒者，皆是真理之化身，皆是道路之化身，皆是生命之化身，皆是光明之化身。得此化身者，方名爲「師」。

2.師者，蘊育義

因師者爲智慧與光明之化身，爲真善美之化身，故師者擁有無窮之化生與教育能力，可化腐朽爲神奇，可化凡庸爲聖潔。因而師者如父母，可將學子身心淨化與重塑。父母給我們的僅僅是一個平庸之身命，師者給我們的是深邃博大之慧命。由此而知，師者與父母皆是我們人生中至關重要之人，缺一不可。吾輩此前只知父母之重要，而不知師者更爲緊要。得師者，即得重生；不得師者，平庸一生。故師者是我們人生之指南，實現終極關懷之保障，達成究竟解脫與覺醒之舟車。

3.師者，無我大悲義

因師者已獲生命之究竟覺醒，故師者早已超越小我與大我，融入無我之境。由是，師者必於無我之中興起無緣大慈與同體大悲，一切言行自大愛中流出，義不容辭，仁不容己。如是之師，必能衝破世俗種種之葛藤與封限，而惟道是從；必能不計個人之得失而擇善固執，鞠躬盡瘁。由是，師者必爲道德之典範，人格之楷模。

4.師者，道統傳承義

道統者，生命之傳統也，智慧之傳統也，聖賢之傳統也。真正之師，必爲人類智慧之傳承者，必爲人類普世價值體系之傳承者，必爲「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」之傳承者；真正之師，必然思接千載，與古聖先賢心心相印，聲息相通。因大悲真愛故，師者不會成爲一個因循守舊之徒，必將「返古」與「開新」同步進行——「返古」是爲了更好地「開新」，「開新」又建基於「返古」之上。與時俱進不是爲了否定道統與傳承，堅守道統與傳承也並非食古不化。「返古」給予我們的是深度，「開新」是創造我們的高度。

因師者具上述四義，故師者，乃道成肉身之義也。道者，真善美之別名，生命終極圓滿、究竟覺醒之謂也。故「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」。因道不可須臾離也，作爲道之化身之師者，亦不可須臾離也。離師即離道。道不孤起，必借師以顯之。如無師承，道必隱矣。故古來學者，欲趨正道者，無不真誠尊師。因爲無師即無道，尊師即爲重道。凡重道之人，無不深明離師即爲背道之至理。

因師者具上述四義，故吾輩與師者之距離，即是吾輩與真理之距離，即是吾輩與生命終極圓滿之距離，即是吾輩與究竟覺醒之距離；吾輩視師之態度，即爲吾輩對待真理之態度，即爲吾輩對待生命圓滿與解脫之態度。

以儒、佛、道、易爲代表的東方文化，文而不明者久矣。道統阻塞，聖賢隱沒。明師日少，世失依怙，常引吾輩錐骨喟嘆！然世之宵小之輩，好爲人師，偽善之徒，熱衷於個人崇拜。其爲人也，心胸狹窄，自私自利，無厚重之學養，無利他之悲願，無道統之傳承，無開新之創造，以自我爲中心，以詭詐爲手段。如是之人，必無高尚之人格，必無真修與實證，沉淪於貪瞋癡慢疑而無法自拔，陷溺於名聞利養而不知不覺，無智無德，虛生浪死，隨勢左右，與世沉浮。其與高明之師者相較，不也云泥之別乎？稍有慧眼之人，即可識

之，無需多言矣。

唐代韓愈先生有《師說》一篇，可與本文互相啟發。其文不長，引述如下：

古之學者必有師。師者，所以傳道、受（授）業、解惑也。人非生而知之者，孰能無惑？惑而不從師，其爲惑也，終不解矣。生乎吾前，其聞道也固先乎吾，吾從而師之；生乎吾後，其聞道也亦先乎吾，吾從而師之。吾師道也，夫庸知其年之先後生於吾乎？是故無貴無賤，無長無少，道之所存，師之所存也。

嗟乎！師道之不傳也久矣！欲人之無惑也難矣！古之聖人，其出人也遠矣，猶且從師而問焉；今之眾人，其下聖人也亦遠矣，而恥學於師。是故聖益聖，愚益愚。聖人之所以爲聖，愚人之所以爲愚，其皆出於此乎？愛其子，擇師而教之；於其身也，則恥師焉，惑矣。彼童子之師，授之書而習其句讀者，非吾所謂傳其道解其惑者也。句讀之不知，惑之不解，或師焉，或不焉，小學而大遺，吾未見其明也。巫醫樂師百工之人，不恥相師。士大夫之族，曰師曰弟子云者，則群聚而笑之。問之，則曰：「彼與彼年相若也，道相似也。位卑則足羞，官盛則近諛。」嗚呼！師道之不復可知矣。巫醫樂師百工之人，君子不齒，今其智乃反不能及，其可怪也歟！

聖人無常師。孔子師郯子、萇弘、師襄、老聃。郯子之徒，其賢不及孔子。孔子曰：「三人行，則必有我師。」是故弟子不必不如師，師不必賢於弟子，聞道有先後，術業有專攻，如是而已。

李氏子蟠，年十七，好古文，六藝經傳皆通習之，不拘於時，學於餘。餘嘉其能行古道，作《師說》以貽之。

三繩之喻

——歷代師徒關係的三重境界

潘　麟

在東方文化傳統裡，師徒之關係大體上可分爲三類：一者，學統之師徒——師徒之間以傳承外在的某流派之學問、知識或某專科技能等爲主；二者，道統之師徒——師徒之間以傳承內在的生命覺醒與身心解脫爲主；三者，學統與道統兼有之師徒——這一特色在東方文化傳統中十分突出。以儒佛道爲代表的東方文化傳統，無不將學統與道統並建共傳，以學促道，以道釋學，學修並重，但又以道統爲歸。

人具三性——獸性（生物性）、人性、佛性（道家曰道性，儒家曰德性，基督教曰神性等，名稱不同，其義一也）。三性皆爲與生俱來。獸性的喚醒與彰顯極爲容易，故不論。人性乃人之群體性（社會性）之簡稱。在億萬年演化中，爲了確保人類種群能持續而和諧地共存和繁育下去，而發展出了必要的屬性和特徵，這些爲了人類種群能持續而和諧地共存和繁育下去而發展出來的屬性和特徵，統稱爲「人性」，如群體意識（具體表現爲民族意識、國家意識和傳承、延續意識等）、倫理與道德意識、文化意識、平等（公平）意識、價值感與意義感等。

自出生開始，心智的成長過程即是人性喚醒和成長的過程，即是文明化和社會化的過程，這個過程至少需要二三十年之久。在人性的持續喚醒與不斷成長過程中，父母和老師們，以及同學朋友、兄弟姐妹等與我們密切相關之人，無不爲我們的人性喚醒和成長，付出過巨大的心血和代價。即使如此，歷史地看，仍然有超過 90%的人，其人性未能獲得充分的喚醒、成長、彰顯和成熟，始終停留在獸性（生物性）階段，成爲一個生物化的存在，或停留在人性化過程中的初級階段，而不是一個高度社會化、文明化和道德化的存在。

人性既是對獸性的部分延伸，更是對獸性的全面超越。同理，佛性既是對人性的部分延伸，也是對人性的全面超越。如果沒有很好地喚醒和成熟人性之基礎，那麼，喚醒和成熟佛性幾乎是不可能的。是故，佛家常有「人成則佛成」「欲成佛，先成人」之訓。學統的核心作用在於嚴格地規範獸性和有效地喚醒與成熟人性，道統的核心作用在於引導和成就佛性的彰顯與成熟。簡言之，學統主旨在於學以成人，道統主旨在於學以成佛[1]（或曰成聖、成僊、成道）。東方傳統裡的聖賢們，無不將學以成人和學以成佛並重，將人性之彰顯和佛性之彰顯平等視之。這是我們的優良傳統。但這個充滿智慧的優良傳統隨著一二百年以來的西學東漸而中止。現在，中國的主流教育機構——從幼兒園到大學，衹有學統，不見道統，衹有成人之教，沒有成佛之道。

由於先天與後天、內在和外在的諸種因素的綜合作用不同，導致每個人的根器和秉賦差異巨大，老子在《道德經》中將不同根器者歸納爲「上士」「中士」和「下士」三類——「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑，不足以爲道！」（《道德經・第四十一章》）

1.上士之道

第一，擁有自發的擔當精神與奉獻精神。將人生定義爲奉獻身心的過程，認定衹有在持續而徹底的奉獻中，才能彰顯出存在的意義與價值，才能彰顯出快樂與幸福。

第二，擁有強烈的終極關懷意識。清楚地認識到，個人與人類，乃至一切生物（眾生）的根本問題，皆

---

[1] 指人對自己身心（獸性、人性）種種局限性進行全面昇華與超越，獲得生命的終極圓滿與真正自由，實現人生的終極覺醒與終極關懷。佛家曰成佛，儒家曰成聖，道家曰成道、得道、成僊等。名詞表述有異，其實相同。

源於生死不明，皆源於自我和自私，皆源於無明和顛倒。這些問題若不徹底洞察、不徹底超越，無論是個人，還是人類，必然時時處於無邊苦海之中而不能自拔。

第三，將人生定義爲追求人性與佛性的全面覺醒與圓滿彰顯的過程。

第四，常懷慈悲心和仁義心。對公平和合理的社會制度與習俗，自覺地給予遵守和捍衛，對不公平和不合理的種種現象，不計個人得失利害，給予堅決的抵制和改善。

第五，重諾守信。一旦許下諾言，一旦與某人定下信約，終生恪守，性命相隨，義無反顧。將榮譽和品德視爲性命，必要時，甘願殺身成仁或爲法忘軀。

第六，尊師重道。深知人性和佛性的覺醒與圓滿是非常艱難而漫長的過程，絕非一蹴而就。沒有一個或若干個負責任的過來人（師長）的悉心教導和引領，覺醒和圓滿人性與佛性是斷然無法實現的。是故，重道者，深知尊師之必要，尊師方是重道之基。深刻地認識到，高明之師即是道成肉身，即是道（真善美）之化身。師外無道，道外無師。近師即近道：深知與師之距離，即是與道之距離；與師關係之親疏遠近，即是與道關係之親疏遠近。

第七，將人類的智慧結晶——學統與道統，視之爲理所當然學習它們、傳承它們、完善它們、昇華它們，必要時犧牲自己以成全它們。將「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」視之爲義不容辭的人生使命。

第八，上士之人擁有堅韌的意志、持久的恆心、開放的胸懷、遠大的理想；擁有高超的理解力、判斷力、學習力、洞察力和承受力等能力。心地光明，很少怨天尤人，超凡脫俗，最大程度地給予身邊人以安全感、舒適感、親切感和積極向上的激勵。

釋迦如來的十大弟子、孔門的七十二賢，皆上士者也。他們是歷史上真實存在的人物，都留下了較爲詳細的履歷或傳記。高明之師固然十分重要，但高明之徒更爲重要。如弟子是不堪雕琢之朽木，再高明之師也祇能仰天一嘆，莫之奈何。佛陀嘗言的「與佛無緣之人」即此類之人也。

因上士者最能知師、懂師和敬師，故能與師實現深度的心心相印、生命相通，因與師高度地融合爲一而實現「我即師，師即我」之化境。由於與師高度地融合爲一，故而成爲師之心子，成爲師之生命之延續者和傳承者，成就人類文明史上的一段佳話而永載史冊，爲後世之典範。

如是之師徒關係超越彼此之生死而走向永恆，不因時空遷移而有改變，不因世事無常而有更易。如是之師徒關係，可以「金剛繩」喻之。「金剛」乃印度文化中的傳說之物，爲至剛至堅之物，能摧毀一切而不被一切所摧毀。其源自印度的一部在中國影響深遠的佛經，名之曰《金剛經》。此經將般若（智慧之別名，生命之別名）喻之爲「金剛」。中國文化中也時常將「道」（智慧之別名，生命之別名）喻之爲「至大至剛」之物，與印度文化中的「金剛」之喻，其義一也。

「金剛繩」之關係，乃師徒關係之境界最佳者。

2.中士之道

中士者擁有上士的所有特徵，祇是將這些特徵全部打了折扣，只保有其一半或更少。究其打折之原因，無外乎擁有越來越強烈的自我之故。無論是學統還是道統，「自我」都是一切問題和痛苦的根源。有自我者，必延伸出「五毒」——貪（強烈的佔有欲）、嗔（敵視一切）、癡（身心被濃濃的黑暗和墮性所掌控）、慢（強烈的虛榮與自大）、疑（封閉身心，排斥一切）。自我與五毒越重，美德越少。這是生命內在的鐵律，無人可以例外。

當以無我之狀態追求真善美之心佔了上風時，中士之人表現得與上士者差不多，幾乎可以歸入上士之流。但當自我與五毒之心佔了上風時，自私、功利、狹隘、膚淺、愚昧、顛倒等與自我和五毒相關的一切就會呈

現出來。

由於追求真善美之心和自我之心交替出現，給人以此人性格飄忽不定或言行不一之印象。是故老子曰：「中士聞道，若存若亡。」

中士之人是善惡、美丑和真假的矛盾結合體，故昇華與沉淪、積極與消極、無我與自我、理想與現實等等同時俱存於內部，交替混雜，難解難分。中士之人因時時處於患得患失之中，生活會很累，煩惱也很多，性格最複雜，情緒最多變，精神最分裂，人生也最迭蕩。

如是之人在師徒關係上亦復如是：忽親忽疏，忽遠忽近，與世沉浮，隨勢左右，受時空和情緒影響甚大。其可以「鐵繩」喻之，爲歷代師徒關係境界中之次者。

3.下士之道

下士者完全陷溺於自我與五毒之中，也即完全被束縛於獸性（生物性）之中，一切皆隨軀殼起念[1]，是一個高度生物化的存在。在本能的驅使下，其越來越自私、自戀、自大、唯我和貪生怕死，越來越冷漠、殘暴、懶惰和變態。下士者是徹頭徹尾的功利主義者或曰利己主義者，一切言行皆以功利或曰利己爲唯一原則和最終目的。奉獻、擔當、道德、仁義、無我、理想、家國情懷和惟道是從等等，於下士之人猶如天方夜譚，猶如隔岸之花。

下士者，在師徒關係方面與在其他事情上一樣，表現出極強的自我和自私——這個師長必須一切都得圍繞著我轉，必須一切都得順我之意，必須盡心盡力地服務好我，必須處處受我指揮和掌控……如在哪一點上不能令其徒滿意，其徒翻臉比翻書還快，會迅速地拋棄其師，進而對其師實施打擊報復，且手法無所不用其極，其卑鄙無恥之狀，令人神共憤。

爲了傳承文明，不得不爲人師表。但爲人師表者，是世上最危險的工作之一。

爲人師表者，將面對著一個又一個頑固的自我和深重的五毒。自我之頑固和五毒之深重，遠遠超出人們的想像。如遇上士之人，會知錯即改，善莫大焉；如遇下士之人，虛榮之心堅固，護短之心強烈，如是之徒聽不進半句良言，不願改變，拒絕成長。這對爲師者是一個巨大的考驗：如師堅持指出其徒之種種問題，要求其徒必須改過從善，其徒勢必會很快翻臉背叛，惡意相加；如師採取視而不見、任其生滅之態度，則其師因不願（不能）履行爲人師表之責而出現品節受污、悲心受損。爲人師者，若遭遇下劣之徒，乃極大之不幸也！甚至如基督（即耶穌）那樣，受逆徒出賣，死於非命。

下士之人在師徒關係上，必然表現出勢利、自私、膚淺、虛偽、封閉、利用等特色，如是關係僅存形式而無內容，故以「草繩」喻之。

孔子曰：「唯上智與下愚不移。」（《論語·陽貨》）「上智」者，上士之人也；「下愚」者，下士之人也。上士之人洞察幽微，通情達理，明辨是非，獨立思考，不隨世沉浮，不人云亦云，因不會輕易受他人所左右，故曰不移也；下愚之人，冥頑不靈，心智未開，墮性強大，私心堅固，故也不易移也。

上智者之「不移」，是因爲「誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」（《中庸》）。下愚者之「不移」，是出於無知和頑固。但下愚者之「不移」非指絕對不可移易，乃爲非常難以移易之意。古人云：「江山易改，秉性難移。」即此之謂也。若欲更改移易，必須向死而生，必須脫胎換骨，方有可能。

能成爲持明者（佛家語，意爲手握智慧之火炬，照亮世間，爲眾生導師）、大賢或大哲，必爲上士之人，方能堪之。如是之人，才能傳承文明，開創全新時代；如是之人，才能獲得生命內在的終極覺醒和身心解脫；如是之人，才能成爲眾人之依怙，人生之導師。

---

[1] 《傳習錄》一〇一，見王曉昕《傳習錄譯註》，中華書局，2018 年 3 月，第 139—141 頁。

縱觀歷史，無論中國還是印度，抑或西方文明傳統，師徒關係細說，則千差萬別，無有雷同；但歸納起來，不出上述三類或曰三大境界。這三大境界既是師徒關係的三個層次，也是生命的三大層次。生命層次粗淺者，其師徒關係必然表現爲「草繩」關係；復次，則表現爲「鐵繩」關係；最高明、最深刻者，其師徒關係必爲「金剛繩」之關係。

學統與道統[1]

潘　麟

1.學統傳承知識，道統傳承生命

人類文明和文化在傳承中可分爲「學統」和「道統」兩大類。「學統」屬於「形傳」範疇，所傳承的是人類後天形成的經驗知識，屬於知識的傳承。而以「心傳」和「神傳」[2]爲核心的生命之間的直接授受和智慧的傳承，名之曰「道統」，它是一種生命的傳承。

換言之，學統屬於文化範疇。它是建立在名詞、術語、概念、邏輯之上的文化系統，是一個邏輯思辨的學問，包括文史哲數理化等學科，西方現代科技就是典型的學統文化。它的主要載體是學制教育。其特點，一是它不要求師生之間有很好的情感連接和基礎，學生可以不喜歡這個老師，甚至討厭他，但不影響學生跟這個老師學習知識；二是學統是生命之外的傳承，是體外存在，它不需要進入到我們的生命之中。學統傳承的是人類的思想文化，是「外化之學」。

我國現有的小學、中學、大學等教育模式，都是從西方引進來的。一百多年前西學東漸，西方人以堅船利炮打開了我們的國門，文化墊後，全面滲透。隨著西方文化的入侵，中國辦起了洋學堂，開始有了學堂式教育。而學堂式教育，衹能傳承學統，無法傳承道統。

道統不以老師教學生學知識爲模式，而是以師父帶徒弟的方式爲突出特徵。其特點，一是師生之間需心心相印，伴有高度的同頻共振，保持良好的生命關係；二是道統傳承不重視名詞、概念的傳遞。瑜伽大師或禪師帶徒弟時，並不是誇誇其談地對弟子講什麼知識，而是要求他的弟子跟隨著他，每天耳濡目染，漸漸地，弟子的生命與老師的生命貫通融合，彼此精神融爲一體。故道統是人格的傳承，是生命的傳承。

爲了讓大家更好地理解東方文化中的生命傳承，給大家講述一下我最重要的師父之一——雲丹桑布法王的修行事蹟。

我的師父雲丹桑布法王是藏傳佛法覺囊派第四十六代法王，他從小就被選認爲活佛，十二歲入川西阿壩州著名的大藏寺爲僧，拜阿旺多傑桑波大師爲師，在其身邊學習佛法。十六歲以後，又拜阿旺洛追紮巴爲師，並長期依止他學習佛法。在法王三十多歲時，也就是二十世紀六七十年代，僧侶們都被趕出寺廟被迫還俗。我師父雲丹桑布法王和他的師父阿旺洛追紮巴不願意還俗，又不能住在寺廟了，他們就一起流落在山野中，以乞討爲生。由於他師父的腿不方便，雲丹桑布就背著他四處躲避。當被追兵誤認爲是反抗者而向他們射擊時，他奮不顧身地用自己的身體保護上師，擋著從遠方射來的子彈。如此，他用三十多年的時間，一直恭敬地侍奉著他的師父。

當阿旺洛追紮巴漸漸老去時，決定傳授密法給我師父雲丹桑布法王。傳法中，上師傳到哪裡我師父立即就實現到哪裡，他根本不需要修行，當下就會了。當上師講到成佛之法時，我師父當下成佛。雲丹桑布被稱爲「當代最後一個佛陀」，是釋迦牟尼那樣的真正意義上的覺醒之佛。

雲丹桑布法王圓寂後，弟子們依佛教傳統火化他的法體，燒了三天三夜。最後，全身所有的骨頭都燒成灰了，在灰燼中找出很多顆舍利子，最爲奇特的是，還發現了一顆完整的心臟。師父臨去世時說「我要把我的心留給世人」，別人以爲他是說留下心靈之心，沒想到他把心臟之心留給了世人。這個心臟後來變得非常

[1] 本文摘自潘麟先生著作《以心傳心》，中央編譯出版社，2017，第 119—123 頁。
[2] 關於「形傳」「心傳」「神傳」的詳細內容，請參閱潘麟先生著作《以心傳心》，中央編譯出版社，2017，第 126—140 頁。

堅硬，成爲金剛不壞心，整個心臟就是一個舍利子。這就是大成就者的表現。

雲丹桑布法王的成就和造詣怎麼來的呢？完全來自於他與他的師父在生命上的相通，也就是我們說的道統。雲丹桑布法王用幾十年的時間，與他的師父心心相印、生命相通。經過血與火的考驗，經過艱難歲月的磨礪，作爲弟子，他用生命對待他的師父，也用生命詮釋了他師父的智慧和傳承。

這就是「道統」——以心靈傳承，以生命傳承。佛、儒、道、瑜伽等東方文化，都是這樣的傳承。現在我們說東方文化中斷了，指的就是道統中斷了。有人說，四書五經等經典都在呀，那沒有用的，不算數的！「道統」有沒有中斷，主要體現在是否能出現一批大師，這些大師還能否帶出一批傑出的弟子，弟子是否再帶出一批傑出的弟子，師父與弟子之間是否能夠始終保持著生命的傳承。師父帶出一批弟子，弟子再帶一批弟子，如此生生不息……這樣的存在是生命的延續，這纔叫道統的存在，而不是四書五經在沒在。

生命遠遠大於知識和概念。我們現在學了一堆知識、概念，都是用邏輯去理解，不是用生命去理解。在東方古人的心中，傳承知識是次要的，一起步就傳道、傳人格、傳理想、傳格局、傳境界、傳胸懷、傳智慧——我把我做人的高度和境界傳給你，我把我對理想的忠誠傳給你，我把我對理想的堅持傳給你，我把我道德的操守傳給你。傳這些「道」的同時，順帶著傳一些知識給你。「道」的東西如果沒有了，知識學得再多，也是一個靈魂上的矮子、人格上的侏儒。宋代大儒陸九淵說過：「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。」——即使我不識一字，我照樣也可以堂堂做一個人。

2.言語道斷，心行處滅

東方的學問是生命的學問，是用內在生命來傳承的學問。所以，師生之間、師徒之間必須要有一個非常深入的生命內在的關聯。這樣，師父在舉手投足間，就會給弟子很大的啟迪，讓他的悟性、他的生命有一個質的飛躍。

當代人爲什麼在修行上罕有大成就者呢？那是因爲當代的師徒之間缺少了生命的呼應和關聯。沒有了這個呼應和關聯，就導致一些重要的信息傳遞不過去。師父的許多切身經歷，很難用語言準確地表達出來。正所謂「言語道斷，心行處滅」，即內在的經歷和感受，一旦變成了外在的語言就死亡了，內在的、生動的、活潑的那個當下的感受，就大打了折扣。所以，有人說「語言是心靈的軀殼」，也有人說「語言是心靈的屍體」。衹有心靈死了纔會變成語言，心靈是活著的語言。一旦我們把那種豐富的、當下的感受變成了語言，那個感受就消失了，剩下的衹是乾巴巴的文字，像木乃伊一樣。因此，不要執著於文字，不要執著於外在。

一個生命對另一個生命直接學習、傳承，讓它保持最鮮活的狀態，讓它保持最本真的狀態，這纔是生命對生命的傳遞。

禪宗裡有一個寓言叫「狗攆石塊，獅子咬人」。每當看到狗要向你進攻時，你就撿起一個石塊往遠處一扔，狗就會放棄你而沖著那個石塊去了，在狗追石塊的時候你就可以跑掉了。這一招兒對狗管用，對獅子卻不然。假如獅子向你進攻，你也撿石頭向遠處扔，獅子連看也不看一眼，仍然會緊盯著你不放，你根本沒機會跑掉。獅子咬人，狗攆石塊。我們一般人的學習就像笨狗一樣，只知沖著文字去，只攆石塊不咬人，避重就輕。我們要向獅子學習，不被名詞概念所迷惑，突破名詞概念的假相，找出名詞概念背後那個鮮活的心靈和生命。這就是一個善學之人與不善學之人的差別，或者說是道統與學統的差別。

我們從小學到大學，乃至於碩士、博士，接受的都是學統教育，我們已經深深地被學統化了，即被概念化和知識化了。如果我們用這種學統式的習慣去理解道統，是永遠無法理解的。因爲那些大修行人、那些聖賢的言談舉止，都是建立在道統的基礎上，都是建立在生命的基礎上。如果用外在的概念和術語理解他們，永遠是在捨本逐末，是在狗攆石塊，而找不到他們的真涵義、真生命。

爲什麼幾十年來，特別是最近一二十年來，國人整天呼喚國學復興，東方文明復興，都停留在紙上談兵？

一個重要的原因就是：我們拿學統的方式去理解道統，起點就錯了，方向就錯了。佛家的佛經，道家和儒家的經典，這些既不是概念也不是知識，而是聖賢們鮮活的生命！一本《金剛經》就是佛陀的生命，一本《論語》就是孔子的生命。用一個生命去閱讀另一個生命，這纔是真正地讀經典。如果你沒有這樣的心態，你永遠讀不懂聖賢！

《論語》是一座橋樑，它讓我們與孔子融爲一體，讓我們的生命與孔子的生命貫通，讓我們的心靈與孔子的心靈貫通。這就像男女談戀愛，愛到深處時男女融爲一體。同樣的道理，我們讀《論語》，就像我們與孔子「談戀愛」，最終就是要與孔子融爲一體。表面上看，《論語》本身是一堆文字、一堆概念，而真正有價值的是這堆文字、概念背後那顆跳動的心，那個鮮活的生命。

3.生命傳承和捍衛道統

我們平時都將「孔孟」并稱。其實孔子與孟子根本不是一個時期的人，兩者相隔一百多年，分屬於春秋和戰國時期。孟子並不是孔子的直傳弟子，孟子從未見過孔子。那孟子如何接到了孔子的衣缽了呢？

孟子曰其私淑於孔子。「私淑」用我們瑜伽的話說就是心傳，孟子與孔子之間心心相印，以心傳心。因此孟子被公認爲是最理解孔子之人，最得孔子精髓之人，孟子把孔子的思想繼承下來并發揚光大。

心無距離。孔子沒有死，一百年後孔子「借用」孟子的身體回到人間。同樣的道理，兩千多年後，孔子也可以「借用」我們的身體再回人間。誰「復活」了孔子，孔子就以誰的生命再生。我們與兩千多年前的孔子沒有任何距離，這就是心無距離。

我們崇尚儒家，我們要做儒家的弟子和傳人，怎樣做才算合格呢？就是要把孔子和孟子的生命，把他們的精神、他們的境界、他們的胸懷、他們的格局等，通過我們的身心再現出來。通俗地說，孔子借助我們的身體來到人間；反過來說，就是我們活出了孔子。孔子不是被談出來的，孔子是被活出來的——你用你的一生，把孔子的境界、孔子的精神、孔子的胸懷等等活出來，你就是孔門弟子，你就是儒家傳人；非此，你不配稱之爲儒家傳人，不配做孔門弟子。

同樣的道理，若想成爲一名合格的佛門弟子，必須把釋迦牟尼的境界、胸懷、格局和慈悲等真切地活出來。佛陀不是用來學的，佛陀是用來活的——你能把佛陀活出來，你就是佛門弟子；非此，你不是佛門弟子。只會鸚鵡學舌，只會背佛經，不可稱之爲佛門弟子。

傳承道家也是如此，老莊是用來活的，不是用來學的。把《道德經》倒背如流，也不配做老子的弟子。衹有通過你的身心，通過你的言行，通過你的人生，把老子再現出來了，讓老子通過你的身心再來人間，你纔可以被稱之爲老子的弟子。

一切聖賢都不是用來學的，都是用來活的，聖賢是討論不出來的。被活出來的聖賢叫做道統，討論出來的聖賢就是學統。道統是我們超越概念之外、超越名詞之上的生命傳承。

在印度有一個古老的專用術語，梵文叫 Avatar，漢語就是「化身」的意思。你把誰的生命再現出來，你就是誰的 Avatar。Avatar 在印度還有另外一個意義是「聖人」。你是孔子的 Avatar，你就是孔家聖人；你是佛陀的 Avatar，你就是佛家聖人；你是上帝的 Avatar，你就是基督教聖人。Avatar 即聖人，你把聖人再現出來了，你也是聖人。

後來美國人拍了一部電影，名字就叫「Avatar」，翻譯成漢語叫《阿凡達》。「阿凡達」是音譯，意譯就是化身。Avatar 思想在印度已有幾千年的傳統，印度所有重視成長之人的最大夢想就是成爲 Avatar——成爲某某神或某某聖人的化身。未必是成爲某一個聖人的化身，也可以集所有聖賢爲一身，至少集一個聖賢，但越多越好。修行的過程，就是把自己變爲某一個或某幾個聖人的 Avatar 的過程。我同時即佛陀、即老子、即孔子、即耶穌，集所有的美德、所有的境界、所有的智慧於一身，集所有聖賢於一身，那我還是 Avatar。如

果你僅僅再現了一個聖人，你就是小 Avatar；如果在你身上同時既能看到佛陀的影子，又能看到孔子的影子，又能看到耶穌的影子，你就是大 Avatar。

不管是大 Avatar 還是小 Avatar，瑜伽修行的過程就是把自己變成 Avatar 的過程，這個過程就是道統的傳承。東方的文化是道統的文化，一代一代都是化身式存在，這就是生命的傳遞。我們學的是東方文化，所有的東方文化都是建立在道統的基礎上。如果對道統沒有一個深度的理解，你就無法真正進入東方文化的殿堂，就無法獲得東方文化的靈魂。

想要獲得東方文化的真靈魂，必須穿過文字，超越名詞術語，成爲古代聖賢的生命之化身——成爲他們的 Avatar。這是一個修行人最核心、也是最終的追求。如果我們做不到這一點，我們的修行就是旁門左道或邪道。什麼是正道？我們什麼時候真正把孔子的思想再現了，我們就真正懂儒家了，就走上正道了。這時候我們再讀四書五經，讀到哪裡就通到哪裡，十分神奇，無師自通。對佛家也是一樣。

電影《孔子》中，有一段顏回下到冰水裡搶救書簡的情節，爲救書，顏回被凍死在了水裡。這一段故事是編劇杜撰的，史實不是這樣。但這個杜撰很有意義，它說明一個道理，即顏回用生命搶救書，他捍衛的不是書，而是書中的文字、文化和思想。其實也不是書中的文化和思想，他用生命捍衛的是書中文化和思想背後的那個生命、那個心靈、那個智慧。

這就是道統精神。衹有用生命傳承的文化纔是道統。如果你不是用生命來傳承，說明你就沒有進入道統。要想進入道統，必須用你的整個身心和生命，消化這個文明，傳承這個文明，用整個生命去捍衛它。

我們現代人做不到了，做不到就是道統失墜，做不到就是我們被學統化了。在民國之前，中國的讀書人、修行人可以做到用生命傳承、用生命捍衛道統，或者說願意去做，或接近於做到。最後一個做到的人是王國維先生。當他看到中國文化衰敗了，道統失墜了，那時西學洶湧而來，勢不可當，中國的文化再也沒希望振興了，他就採用了殉道的方式來表示與世決裂。

王國維先生爲了道統而自殺，標誌著中國道統時代的終結——中國五千年的道統徹底中斷。現在的我們都是被西洋學統教育出來的，許多人已經忘記了除了學統以外還有一個道統。雖然現在儒家的書都在，道家的書也在，但「道」的精神不在了，「道」的生命不在了。我們現在是用西方學統的思想和方式，來傳播東方道統的文明和文化，結果是「四不像」——不中不西，不古不今。

今天我們談復興東方文化，首要大事就是再續道統。東方文化是否得以傳承，以道統是否再續爲唯一標準，而絕非是多印幾本四書五經。有人以爲，把經典讀熟了就復興東方文化了，大錯特錯！現代人衹是把四書五經作爲像西方物理學的書一樣讀，孰不知，經典不是用來閱讀的，而是用來在我們的身心中實現的。我就是活著的經典，我就是經典活著的詮釋者，我說的每一句話都是對經典的註腳，我的每一個行爲都是對經典的實現，這纔叫學習經典。如果我們的身心實現不了經典告訴我們的境界和智慧，我們與古人永遠人天相望，我們將成爲歷史的隔絕者，而不是貫通者，我們將生活在一個有五千年曆史的「無歷史時代」！

要想變成歷史地活著，我們必須與歷史接通，必須與歷代聖賢的生命接通，也就是說，我們要用身心再現他們的生命！

儒家篇

第一章 先秦儒家尊師重道典故

中華文明有著至少五千年以上的歷史。自誕生以來，她綿延數千年而不絕，是世界上唯一未曾消亡的古老文明，是中華民族始終屹立不倒的精神支柱：衹要中華文明不滅亡，中華民族就不會滅亡；反之，如果中華文明滅亡，中華民族也隨之滅亡。因此，傳承文明是每個中華兒女的責任和義務。

那麼中華文明是如何發端的？一代又一代的先祖們又是怎樣不斷將其發展、完善並流傳下來的？根據文獻學、人類學、考古學等學說，中華文明的源頭一直可以追溯到三皇五帝[1]時期，這是可以追溯的最爲遠古的界限了[2]。因此，中華文明（包括儒家、道家等諸子百家在內）的道統傳承，自伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹等諸先聖以來，遞相授受，一脈相承。「伏羲、黃帝、炎帝、堯帝、舜帝、禹帝、周文王、周公等一代代如日月般的聖賢相續出世，傳承『十六字心法』[3]，教化民眾，帶領著民眾一步步艱難地走出蒙昧與蠻荒，民眾由此漸開了心智，知曉了禮樂與仁義，人性與德性逐步地甦醒與呈現，從此踏上了外在的文化發展與內在的生命覺醒之路，四大古文明之一的中華文明於是誕生，中華文明如太陽般噴薄而出，成爲五千年後世界上唯一沒有中斷的文明。」（《〈中庸〉心要》）[4]

一、三皇五帝：人文始祖

我們的祖先從猿猴進化到能人，然後到直立人，再到早期智人、晚期智人（也稱「新人」，對應的時期大約爲一萬年前），最後到現代人（一萬年以來的人類），經歷了漫長的數百萬年歷史[5]，這段歷史稱爲史前史，根據生產技術水平的發展，這屬於舊石器時代[6]。《綱鑒易知錄》有記載舊石器時代先祖們的生活狀況，現摘錄如下：

太古之民，穴居野處，與物相友，無有妒（hài，忌妒）傷之心。

逮（dài，等到）後人民機智，而物始爲敵，爪牙角毒概不足以勝禽獸。有巢氏作，構木爲巢，教民居之，以避其害。未知稼穡，食草木之實。未有火化，飲禽獸之血而茹其毛。先取其皮蔽前，後取而蔽後。號曰有巢氏之民。[7]

也就是說，處於原始社會的祖先們雖混跡於野獸之中，居住於荒野的洞穴之內，但能夠與萬物和諧相處，沒有忌妒傷害它們的心思。後來，先民們變得聰明機智（此處指後天的經驗智慧或曰聞見之智，非先天的般若智慧或曰德性之智；以「十六字心法」衡之，此處指「人心」，而非「道心」），萬物才開始與人類爲敵，而禽獸的爪、牙和角是如此的鋒利並具毒性，先民們無法戰勝禽獸。這時，有巢氏興起，在樹木上架起木頭

---

[1] 對於上古時期的三皇五帝，有學者認爲其是具體的某個人；也有學者認爲其是一個大族團，「某某氏」作爲族團的領袖名稱，採用世襲制，無論誰做領袖，其名稱均不改變；也有學者認爲其爲某個歷史階段的代名詞。本書既指上古時期出現的對人民作出卓越貢獻的具體的幾位聖人，也指由他們所開創的整個氏族部落。就具體的幾位聖人來講，學界對三皇五帝有多種說法，並沒有達成共識，比如「三皇」有初天皇、初地皇、初人皇之說，還有天皇氏、地皇氏、泰皇氏之說，比較有影響力的說法是伏羲、女媧、祝融、燧人、神農、黃帝等六個名稱，其組合方式有八種之多。本書的「三皇」，指伏羲、燧人和神農。關於「五帝」，學界同樣有幾種說法，本書取司馬遷在《史記・五帝本紀》中記載的五帝，即黃帝、顓頊、帝嚳、唐堯、虞舜。

[2] 在許順湛的《五帝時代研究》（中州古籍出版社）、張春光的《華夏人文根源探尋》（山東人民出版社）、王俊義主編的《炎黃文化研究》（第八輯）（大象出版社）等著作中皆有詳細論述，讀者有興趣可參閱。

[3] 《尚書・虞書・大禹謨》載「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，後人將此稱爲「十六字心法」。

[4] 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社，2021，第 206 頁。

[5] 參見張春光：《華夏人文根源探尋》，山東人民出版社，2013，第 1—2 頁。

[6] 1865 年由英人羅博克提出。習慣上分爲早、中、晚三期(或稱下部、中部、上部)。早期約自 300 萬年前至 30 萬(或 20 萬)年前，多爲石英、燧石製的簡單工具。人類以流動的採集經濟爲主。中期約自 30 萬（或 20 萬）年前至 5 萬年前，出現不同類型的石器，製作較精緻，這時人類過著採集和漁獵的生活。晚期約自 5 萬年前至 1 萬 5 千年前，人類開始使用複合工具和複合武器，並轉入相當定居的生活。晚期，母系氏族公社成爲社會的基本細胞。（參見丁建弘、孫仁宗：《世界史手冊》，浙江人民出版社，1988，第 71 頁。）

[7] 〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 4—5 頁。

做成鳥巢一樣的住處，教先民們居住在其中，以此躲避禽獸的侵害。那時，先民們不懂如何種植、收割莊稼，吃的是草木長出來的野果。也不懂取火烹製食物，衹能生飲野獸的血并生吞它們的毛肉。割取獸皮用來遮蔽身體的前後。彼時的人民號稱有巢氏之民。

《莊子・盜跖（zhí）》對此也有記載：「且吾聞之，古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之。晝拾橡栗，暮棲木上，故命之曰有巢氏之民。」[1]《韓非子・五蠹（dù）》曰：「上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木爲巢以避群害，而民悅之，使王（wàng）天下，號曰有巢氏。」[2]

一般認爲，有巢氏生活在距今兩百萬至五十萬年前，當時仍屬於舊石器時代早期，對應的社會形態是原始游團，以打製簡單的石器爲主要生產工具，過著採集、漁獵的原始生活。從外在的社會生產力角度來看，彼時的人類處於野蠻階段（但若從內在的精神角度看，彼時的人類與現在相比，心性淳厚，如初生之嬰兒一般）。在惡劣的生存環境下，有巢氏應運而生。先民們在其帶領下，築巢而居，從此開創了巢居文明（指物質文明，非精神文明），人們的生存條件得到了提陞。歷史地看，巢居文明對中華文明的誕生和發展具有深遠的影響。

有巢氏時代結束後，便迎來華夏人文始祖——三皇五帝時代，所謂「自從盤古開天地，三皇五帝到如今」，這就是我們中國人的歷史觀。我們一致認爲，三皇五帝是中華民族及中華文化的源頭。二十世紀初，西學東漸，中國爆發了轟轟烈烈的新文化運動，旨在推倒一切中國舊有的歷史、文化，全面引進西方文化。在此背景下，以胡適、顧頡剛和錢玄同等爲代表的古史辨派掀起疑古思潮，懷疑由史學家司馬遷所奠定的「三皇五帝夏商周」古史系統，認爲中國歷史「衹有兩千多年」，主張把中國古史縮短兩三千年。按照這種觀點，中國就沒有資格稱爲文明古國了，這是一種可怕的歷史虛無主義。爲解決這一問題，學術界把希望寄託於二十世紀初傳入中國的考古學。經過幾十年數百位學者的考古發掘和多學科結合研究，證明了中華民族五千多年的文明史是真實可信的[3]。有學者將考古學與文獻中記載的傳統古史中時間進行考證並對應起來，現摘錄如下，以助大家對我們源遠流長的歷史有較爲直觀的理解：

考古學與傳統史學體系的中國傳統古史對應關係[4]

考古學時代	傳統史學的古史體系	年代	社會形態	主要經濟生活方式
舊石器時代晚期	伏羲氏、燧人氏	距今 15 萬年—12000 年	原始群、氏族	漁獵、採集
新石器時代早期和中期	神農氏	距今 12000 年—7000 年	氏族、部落	漁獵、農業、畜牧業
新石器時代晚期的仰韶時代	炎帝、黃帝	距今 7000 年—5000 年	部落、部族	農業、畜牧業、手工業
新石器時代晚期的龍山前期	顓頊、帝嚳	距今 5000 年—4500 年	邦國的草創期	農業、畜牧業、手工業
新石器時代晚期的龍山後期	堯、舜、禹	距今 4500 年—4000 年	邦國	農業、畜牧業、手工業

[1]〔戰國〕莊子：《莊子》，方勇譯註，中華書局，2010，第 508 頁。
[2]〔戰國〕韓非：《韓非子》，高華平、王齊洲、張三夕譯註，中華書局，2010，第 698 頁。
[3] 參見王巍：《中華文明探源工程——揭示中華文明起源、形成、發展的歷史脈絡》，《人民週刊》2022 年第 13 期，第 60 頁。
[4] 王震中：《三皇五帝的時代與考古學上的年代》，載霍彥儒主編《炎帝・姜炎文化與民生》，三秦出版社，2010，第 26 頁。

青銅時代	夏、商、周	距今 4000 年—2000 多年	王國	農業、畜牧業、手工業、商業
鐵器時代	秦—清	距今 2228 年—西元 1911 年	帝國	農業、畜牧業、手工業、商業

㈠伏羲氏：一畫開天，步入文明

伏羲氏（參考上表，伏羲氏距今 15 萬年至 12000 年左右），又名包犧、庖犧、伏犧、宓（fú）羲等，亦稱犧皇、皇羲、太昊。伏羲氏爲「三皇之首，百王之先」。歷代文獻是這樣記載他的事蹟的：

太昊之母居於華胥之渚（zhǔ，水中的小洲），生帝於成紀。以木德繼天而王（wàng），故風姓。有聖德，象日月之明，故曰太昊。（《綱鑒易知錄・太昊伏羲氏》）[1]

這是說伏羲的母親居住於華胥（今陝西藍田縣）的小洲之上，在成紀（地名，今甘肅天水）生下了他。伏羲以木德受天意而稱王，故以風爲姓。他有至高無上的德行，仿如日月的光輝，故叫太昊，「定都於陳（今河南淮陽縣）」。由此可知，伏羲氏曾活動於甘肅天水、陝西藍田、河南淮陽等黃河一帶流域，而黃河流域渭水上游的甘肅天水一帶（上文的「成紀」）是伏羲氏及伏羲文化的發祥地，距今八千餘年的大地灣古文化遺跡可印證。從地域角度而言，黃河文明是中華文明之根。

伏羲氏是「繼天而王」者，是上帝賜予中華民族以帶領我們走出蠻荒步入文明的聖王。需要強調的是，「天」字在古文中有多種含義：一指頭頂上的茫茫蕩蕩的物理之蒼穹；二指最高神天帝，又名上帝；三指形而上的本體之天、義理之天，與道同義。該處的「繼天而王」，更多指那個有人格的上帝，也可指無具體人格的天道。《綱鑒易知錄》中記載了伏羲帶領部落民眾從野蠻逐漸步入文明的幾件劃時代意義之事：一是「教民佃漁畜牧」，二是「畫八卦，造書契」，三是「作甲歷，定四時」，四是「制嫁娶」，五是「造琴瑟」，六是「以龍紀官」。先瞭解一下先民們的生存狀況和人文現實：

人生之始也，與禽獸無異，知有母而不知其父，知有愛而不知其禮。臥則呿呿（qū），起則吁吁（xū），饑則求食，飽則棄餘，茹毛飲血而衣皮革。太昊始作網罟（gǔ），以佃（tián，打獵）以漁，以贍民用，故曰伏羲氏。養犧牲，以充庖（páo）廚，故又曰庖犧氏。……作書契，以代結繩之政。書制有六：一曰象形，二曰假借，三曰指事，四曰會意，五曰轉註，六曰諧聲。使天下義理必歸文字，天下文字必歸六書。（《綱鑒易知錄・太昊伏羲氏》）[2]

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。（《周易・系辭下傳》）[3]

儘管經過數百萬年的演進，當時的社會仍然處於原始階段，人們過著群居生活，共同勞作。孩子生下來只知道母親卻不知道父親（此前是母系氏族公社），只知道求愛卻不知道其中的禮儀法度，處於群婚和亂婚狀態，與動物沒有區別。而且沒有發明語言文字，睡覺時就發出呿呿聲，起來時就發出吁吁聲，衹是用著最原始的方式來交流。餓了就去尋求食物來吃，飽了就把剩餘的食物丟棄，先民們並不懂得儲存食物。

伏羲作爲部落首領，看著自己的人民忍受著飢餓的痛苦，而且時不時有人因飢餓而死去，不能再這樣下去。該如何是好？一時間也想不到好的辦法，他夜不能寐，心想一定要先把人民的生存問題給解決了。「工欲善其事，必先利其器」，要解決生存問題，首先得解決工具問題。當時是採集和漁獵爲主，所以衹能想辦

[1] 〔清〕吳乘權等編諜：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 7 頁。
[2] 同上。
[3] 黃壽祺、張善文：《周易譯註》，上海古籍出版社，2004，第 533 頁。

法提高採集和漁獵的生產效率。用什麼方法，才能捕獵更多的鳥獸和魚呢？幾百萬年了，大家一直在使用著非常簡單的石器，所以這個問題並沒有任何先例和參考，伏羲只好對著鳥獸蟲魚的習性進行晝夜不息的觀察和思考，爲此絞盡了腦汁。

有一天，他看到蜘蛛左一道線右一道線地結網，不一會兒就把網結好了，一段時間過去後，一些飛來的蚊子等小動物就被網住，蜘蛛看到後不緊不慢地爬過來跑餐一頓。伏羲看到這種情形，腦袋突然開了竅，心想，我們也做一個像蜘蛛網一樣的網，把它藏好埋伏在一個地方，等這些鳥獸和魚過來自投羅網，不就省事了嗎？這樣，他終於研製出了可供捕獵鳥獸和魚的網。有了網，人們漁獵起來就事半功倍，捕獵的動物越來越多，從此不僅能夠吃飽肚子，還有了大量剩餘，人們感到非常高興，伏羲也發自內心的歡喜。當捕獵來的鳥獸和魚有了大量剩餘時，伏羲又想出法子來圈養和馴化它們，讓它們不斷繁衍生息，如此飼養家畜的時代開啟，最原始的畜牧業有了雛形，人們的物質生活得到了極大的提高。

當物質需求得到滿足時，精神需求也隨之而來。伏羲想，我們的言行舉止和禽獸沒有任何區別，該如何結束這種原始、野蠻和顛倒混亂的狀態，引導人民認識自己和世界萬物呢？衹有文明文化才能結束這種蠻荒狀態。經過深思熟慮，他著手開創人文，教化一方。何謂人文？「剛柔交錯，天文也。文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變。觀乎人文，以化成天下。」（《周易・賁卦》）[1]伏羲通過深入觀察日月星辰、風雨雷電、四季更替等天地現象，從中得到源源不斷的啟迪。於是他製定甲歷[2]用來表示年、月、日、時，確定春夏秋冬四個季節使大地節氣開始分明。製定男婚女嫁的禮法，從此有了夫婦，確定了人道，結束了亂倫的群婚狀態。考定姓氏關係，伏羲自定「風」姓，其他人則以動物、植物或居所爲姓，中華姓氏自此誕生。製造琴和瑟，創造最早的樂曲，名曰《扶徠》，以修身養性，「反其天真」。除了《扶徠》之外，後世流傳的伏羲樂曲還有《立本》《立基》《網罟之歌》等。看到龍馬從河中背負瑞圖獻出，故「以龍紀官，立九相六佐治九州」（《竹書紀年・太昊庖犧氏》），即用「龍」來給官位命名，確立官吏（「龍師」）共同管理九州：朱襄爲飛龍氏，負責創造文字；昊英爲潛龍氏，負責製定甲歷；大庭爲居龍氏，負責建築房屋；混沌爲降龍氏，負責爲百姓解憂除害；陰康爲土龍氏，負責治理田園土地；栗陸爲水龍氏，負責疏導河流及培植花草樹木。這些皆爲「龍官」。九相爲：共工爲上相，柏皇爲下相，朱襄、昊英常居左右，栗陸居北方，赫胥居南方，昆連居西方，葛天居東方，陰康居下位[3]。這就是中華兒女將自己認同爲「龍的傳人」的原因吧。

其中「畫八卦，造書契」是伏羲之所以稱爲人文始祖的最爲重要之原因。伏羲爲何要造書契（文字）呢？「以代結繩之政」，「使天下義理必歸文字」。當時，人們是靠打結繩子來記錄所發生的事情的，記錄小事就打小結，記錄大事就打大結，先發生的事在裡面打結，後發生的事在外面打結，利用繩子的不同顏色來代表事物。但時間一長，事情一多，這種結繩記事的方式已不能滿足需要，由此伏羲造出文字來代替結繩記事，造字的方法有六種——象形、假借、指事、會意、轉註、諧聲，這就是漢字的源頭。

伏羲爲何要畫八卦呢？「以通神明之德，以類萬物之情。」他是如何畫出八卦的呢？「是故天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人像之。河出圖，洛出書，聖人則之。」（《周易・系辭上》）[4]這裡的「聖人」即指伏羲。相傳，有一次伏羲看見有龍馬從黃河中背負「河圖」出來，又有神龜自洛水中背負「洛書」現身，因此，他根據河圖、洛書畫出了先天八卦。「畫八卦以治下，治下伏而化之，故謂之伏犧也」（《白虎通・號》），伏羲畫八卦，以此來管理和教化民眾，讓人們通過八卦重新認識自己，回歸

[1] 徐子宏：《周易全譯》，貴州人民出版社，1995，第 122 頁。
[2] 〔宋〕金履祥《通鑒前編・宋劉恕外紀》載：「伏羲氏作甲歷，定歲時，起於甲寅，支幹相配，爲十二辰，六甲而天道周矣。歲以是紀而年不亂，月以是紀而時不易，晝夜以是紀而人知度，東西南北以是紀而方不惑。」在中國古代的曆法中，甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸被稱爲「十天干」，子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥叫作「十二地支」。古人用天干地支來表示年、月、日、時。
[3] 參見〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 11 頁。
[4] 徐子宏：《周易全譯》，貴州人民出版社，1995，第 367 頁。

「天性」。在伏羲的教化下，天下咸服，民風淳樸，和睦相處、其樂融融，標誌著先民由蠻荒逐漸步入文明。

杭辛齋（1869—1924）曾說：「保世滋大，概群藉而羅萬有者，悉在此一畫開天，人文肇始之《易經》。」（《學易筆談・〈學易筆談〉述恉》）[1]自伏羲「一畫開天」，創造《先天易》（先天八卦）後，經歷代多位聖人的發展和完善，幾經流轉，成了我們今天耳熟能詳的《易經》（《周易》）。

伏羲畫八卦，始於乾卦，乾爲天，故謂「一畫開天」。伏羲畫八卦，象徵著人類智慧第一次透脫出來，照徹環宇，自此，宇宙（天地）便從黑暗中、混沌中、無明中借助人類智慧光明的照徹而覺醒，天地萬物從此借助人類智慧光明的照徹而重新認識了自己，發現了自己，回歸了自己，同時也超越了自己。此乃「一畫開天」之義。這裡所說的宇宙從黑暗中、混沌中、無明中覺醒，指的是從智慧的黑暗中、從價值的混沌中、從後天的或物質的無明中獲得覺醒，此黑暗與混沌不是現代天文學和天體物理學角度的黑暗與混沌，而是（超越的）價值、（先驗的）智慧、（自在自足的）存在、（主體性的）生命等意義上的覺醒，故爲形而上的覺醒、義理（哲學）的覺醒，或曰心性的覺醒。

人類的覺醒（即心性本有之自明透過人類而顯化出來），絕不是僅僅局限於地球一隅的某個偶然事件。人類智慧的顯發（或曰覺醒）是一個無比重要的宇宙級事件，是一個宇宙無始以來最爲重要的事件。這一事件標誌著宇宙（天地萬物）的演化與運行出現了本質的飛躍：宇宙從此前的純物理性的、純機械性的、純被動的演化與運行，躍升到意識的、生命的、自主的、自覺的、道德的演化與運行階段。同時也標誌著宇宙（天地萬物）自此進入超越自己和回歸自己（超越過去的自己，回歸「心性」這一最終的存在）的全新階段。在這個全新階段裡，此前純物質、純機械、純被動的天地萬物，開始了價值化、意義化、智慧化、意識化（自覺化）、道德化（自律化）、生命化（主體化）的演進。[2]

從伏羲畫八卦以定乾坤之始，標誌著中華民族乃至整個人類步入了文明時代。此後，《易經》便成爲「群經之首，諸子百家之源」，代代相傳，孕育出了以儒家、道家等諸子百家爲代表的華夏文明。因此，華夏文明源於《易經》，《易經》始創於伏羲，這就是伏羲被譽爲華夏人文始祖的原因。需要指出的是，從伏羲的三皇時代開始，政統、學統和道統是混同爲一的，當時的首領既是人王，也是學者，也是聖人，故曰「聖王」。直到春秋戰國末期，三統才逐漸分離並獨立，各自傳承。因此，《易經》既屬於政統，也屬於學統和道統。歷代以來，無論是帝王將相，還是知識分子或修行人，皆自覺或不自覺地將《易經》視爲良師益友、智慧之源、解脫之道。

㈡燧人氏：鑽木取火，師道興起

燧人氏（在伏羲氏之後，但與伏羲氏時代有所重疊），簡稱「燧人」，尊稱「燧皇」，被奉爲「火祖」，他的主要功績是發明瞭鑽木取火、傳教之台、結繩之政。

民食果蓏（guǒ luǒ，瓜果的總稱）蚌蛤（bàng gé），腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民說（yuè，通「悅」）之，使王天下，號之曰燧人氏。（《韓非子・五蠹》）[3]

在燧人氏之前，先民們居住在山林中的則生吃各種瓜果、鳥獸，居住在水邊的則生吃魚鱉蚌蛤，不僅腥臊惡臭難以下嚥，而且會傷害腹胃，所以先民們容易染上各種各樣的疾病。因此，聖人燧人氏興起，教人們鑽燧取火，并用火烤熟食物，化除腥臊。人民對此感到非常喜悅，擁戴他稱王於天下，尊稱他爲燧人氏。

根據舊石器考古專家的研究，大約距今三萬年左右，人們才學會人工取火的技術。在距今五十萬年前的

[1] 杭辛齋：《學易筆談》，岳麓書社，2010，第 7 頁。
[2] 潘麟：《〈大學〉廣義》，復旦大學出版社，2015，第 114—115 頁。
[3] 〔戰國〕韓非：《韓非子》，高華平、王齊洲、張三夕譯註，中華書局，2010，第 698 頁。

北京猿人，雖然已經學會使用火，但還不能肯定是人工取火[1]。普遍的看法是，當時人們衹能從自然界中取來野火，即從雷電引發的大火中取來火種，俗稱「天火」。傳說，最初人們看到雷電降下引發森林火災時，心裡是非常恐懼的，衹能四處逃竄。行動稍微慢一些的，就葬身於火海之中了。當大火過後，人們就折回去找尋同伴的屍身，卻意外聞到了從燒死的野獸身上散發出的誘人香氣，他們不由自主地撕開野獸的屍體飽食一頓，自此才發現熟食的美味可口。於是，開始設法保存這些火種爲己所用，比如利用火來烤熟食、驅趕野獸以及取暖等。

取來火種之後並非萬事大吉了，還得派人看守，專管火種之人即爲「火神」。火神必須確保火種日夜燃燒，經年不息，不能斷絕（如果居住的地方多雨潮濕，火種很容易熄滅），一旦火種斷絕，要麼得花重禮到鄰近部落求取火種，要麼等待下一次的天火降臨。如果取火遭到拒絕，人們就被迫搶火和盜火，很容易引發部落戰爭。在失去火種的日子裡，由於沒有火的保護，很容易遭到野獸的攻擊；而且人們衹能繼續吃生食、繼續挨凍，身體非常容易害病。總之，火種的缺失給人們的生活帶來了很多不便，甚是困擾。在當時，靠天取火是非常偶然的，這種自然取火的辦法延續了幾十萬年，在無數次的取火—熄火—重新取火的歷程中，人們迫切渴望能夠自主取火。

直到「燧明國有大樹名燧，屈盤萬頃。後有聖人，游至其國，有鳥啄樹，粲（càn）然火出，聖人感焉，因用小枝鑽火」（《太平御覽》卷八七三一《王子年拾遺記》），才真正實現了人工取火。據說燧明國就在現在的河南商丘，燧人氏就是在這裡發明瞭鑽木取火。他發現衹有從燧這種木頭才能取出火種，因此他順應四季變化，區分出五種木頭以輪換取火[2]，從此火的功用得到了普遍發揮。人工取火（縱觀人類歷史，人工取火的方式有鑽木取火、擊燧取火、摩擦取火、鋸竹取火、壓擊取火等，最主要的是鑽木取火和擊燧取火這兩種[3]）扭轉了靠天取火的被動局面，是人類文明進一步發展的有力保障。人類的歷史足足有數百萬年，一直到幾十萬年前，人類仍然處於無火時代；遲至幾十萬年前，人類才發現野火并學會靠天取火；此後又經過漫長的歷史演進，直到十五萬年前至三萬年前的燧人氏出世，人類才學會人工取火而自由地掌控火：可見人類的每一點進步，都異常艱難而緩慢。

學會取火之後，爲了向人們傳授各種自然知識、社會知識以及修身養性之道（再次體現出當時的政統、學統和道統混同爲一的特點），燧人氏在村子裡專門築了一個「傳教之台」，《三墳》曰：「燧人氏教人炮食，鑽木取火，有傳教之台，有結繩之政。」所謂「傳教之台」，即他站在台上給人們宣講各種知識和道理，比如，教導人們飢餓時怎樣用火來「炮食」，寒冷時怎樣用火來取暖，打獵時怎樣用火來攻打獵物，遇見猛獸襲擊時怎樣用火來驅趕它們，以及死生之時如何祭祀鬼神，等等。因此，中國的師道之興起和發展與燧人氏有著極大的關係。

值得一說的是燧人氏教人們「炮食」。何謂「炮食」？《說文解字》解釋說：「炮，毛炙肉，從火，包聲。」《說文解字注》說：「炙肉者，貫之加於火。毛炙肉，謂肉不去毛炙之也。」[4]《禮記·禮運》註：「炮，裹燒之也。」因此，「炮食」指烤肉時並不用去毛，而是用泥巴連毛帶肉地裹起來，再把它放到火上烤熟，然後剝下泥巴，毛掉落即可食用。雖然燧人氏教人「炮食」衹是對食物進行粗加工，但是讓人們吃上熟食，從此結束了茹毛飲血的時代，使人們身體的體質、機能、大腦等都有了質的改變，是智人順利向現代人進化的決定性環節，從此實現「人猿相揖別」。故鑽木取火和「炮食」在人類歷史上具有劃時代的意義，恩格斯曾在《反杜林論》中說：「就世界性的解放作用而言，摩擦生火還是超過了蒸汽機。因爲摩擦生火第一次使

[1] 關於人工取火的時間，參見許順湛：《五帝時代研究》，中州古籍出版社，2005，第 7 頁。
[2] 參見〔清〕吳乘權等編諜：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 6 頁。
[3] 參見劉振、吳以義：《早期人類的火：從天而降到走上神壇》，《科學》2013 年 1 月第 65 卷第 1 期。
[4] 段玉裁：《說文解字注》，上海古籍出版社，1981，第 482 頁。

得人支配了一種自然力，從而最終把人同動物界分開。」[1]這是從外在的社會發展層面而言鑽木取火和「炮食」之意義。從內在的精神層面而言，則有另外的意義，《禮記・禮運》記載了孔子對飲食與禮儀之關係，引述如下：

「夫禮之初，始諸飲食。其燔（fán）黍（shǔ）捭（bǎi）豚（tún，獸肉），污尊而抔（póu，捧）飲，蕢桴（kuì fú，用土摶成的鼓槌）而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。……昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧（zēng）巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛。未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後修火之利，范金合土，以爲台榭、宮室、牖戶，以炮以燔，以亨（通『烹』）以炙，以爲醴（lǐ）酪；治其麻絲，以爲布帛，以養生送死，以事鬼神上帝。皆從其朔。」[2]

孔子說：「禮最初是從飲食開始的。上古時期，人們在火石上烤黍米這樣的穀物和擘開的肉，在地上挖坑當作蓄水之器，用手捧水喝，摶土做成鼓槌，築起土堆充作鼓，這樣也可以向鬼神表達敬意。……從前先王沒有宮殿和居室，冬天就居住在用土壘成的洞穴裡，夏天就居住在用薪柴搭成的窩巢中。還沒有學會用火煮食物，祇能生吃草木的果實，鳥獸的肉，飲它們的血，並連毛帶肉地吞下去。還沒有學會紡織絲麻，就用鳥獸的羽毛和皮來遮身。後來有聖人出世，才知道火的好處，於是聖人就教人用火來鑄造金屬、燒制泥土（磚瓦），以建造台榭、宮室、門窗，又用火來燒烤烹煮食物，或是把食物用泥巴包裹後放在火上烤，或是放在鑊中煮，或弄成肉串放在火中烤，或直接貫入火中燒，并用火蒸釀甜酒和醋。又學會了紡織絲麻，製成麻布和絲綢，用來供養活人，葬送死者，祭祀鬼神和上帝：所有這些都是從當初聖人教會人使用火而開始的。」[3]

飲食不僅讓人們飽腹，更是禮的發端，聖人燧人氏教會人使用火來烹煮食物，禮儀也隨之得以發展和完善，人類的智慧（既指後天的經驗智慧，也指先天的般若智慧）亦逐漸覺醒，這標誌著人類的精神文明又向前邁進了一步。

㈢神農氏：教民農耕，傳承易道

神農氏（距今約 7000 年到 12000 年），又號魁隗（kuí wěi）氏、連山氏、列山氏，世人尊其爲「藥神」「五穀王」「五穀先帝」「神農大帝」「炎帝」等。「炎帝」是姜姓部落的首領，共延續了九代：神農生帝臨魁，帝臨魁生帝承，帝承生帝明，帝明生帝直，帝直生帝裡，帝裡生帝哀，帝哀生帝克，帝克生帝榆罔，榆罔時期亦即黃帝軒轅氏時期（見《帝王世紀》）。其主要歷史功績是發明耒、耜、耨等農具，開闢農耕文明，發明醫藥，發起茶飲，教人紡織，製造琴弦，開闢集市，此外傳承伏羲《先天易》的思想創造了《連山易》（連山八卦），在燧人氏人工取火的基礎上繼承與發展火的文明，運用火來耕種、燒陶制器、冶銅鑄犁[4]等。故神農氏催生了綿延華夏民族近萬年的農耕文明[5]，結束了漁獵時代。

神農氏，姜姓也。母曰任姒，有蟜氏女，登爲少典妃，游華陽，有神龍首，感生炎帝。人身牛首，長於

[1] 馬克思、恩格斯：《馬克思恩格斯選集》第三卷，人民出版社，1972，第 154 頁。
[2] 王文錦：《禮記譯解》，中華書局，2016，第 262 頁。
[3] 參見楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社，2004，第 269—270 頁。
[4] 參見王大有：《三皇五帝時代》（上）（修訂本），中國時代經濟出版社，2005，第 174—187 頁。
[5] 根據考古發現，我國的農業起源於距今 1 萬年前左右，分南北兩大系統，南方是水稻、稻作農業系統，北方是小米和黃米黍粟類農業系統。在南方發現的遺址，有距今 1 萬年以上的湖南道縣玉蟾岩遺址、江西萬年僊人洞和吊桶環遺址、距今 1 萬年至 9000 年左右的浙江浦江上山遺址、距今 9000—8000 年前的湖南澧縣彭頭山遺址、距今 7000 年的浙江餘姚河姆渡遺址等。在北方也有距今萬年左右的新石器時代早期遺址，如河北徐水縣南莊頭遺址、北京門頭溝區東胡林遺址等，但在這些遺址中目前還沒有穀物農作物的發現，在距今 7000 多年前的中原地區的磁山、裴裡崗文化、陝西的老官台文化、山東的北辛文化等遺址中發現有穀物農作物遺存。依據上述考古發現，我國農業的起源不但分作南北兩個系統，而且無論是南方還是北方，都不是由一個地方起源的，是多個中心、在不同地區分散起源的。（王震中：《三皇五帝的時代與考古學上的年代》，載霍彥儒主編《炎帝・姜炎文化與民生》，三秦出版社，2010，第 20—21 頁。）

姜水。有聖德，以火德王，故號炎帝。初都陳，又徙魯。（《史記・五帝本紀》之《正義》，引自《帝王世紀》）[1]

距今一萬年前，神農氏誕生了，他姓姜。母親任姒是有蟜氏的女兒，與少典氏通婚成爲少典妃，有一次，她游於華陽，感應到有神龍現身降臨自己，於是生下炎帝。炎帝人身牛頭，成長於姜水（陝西寶雞市鳳翔縣北岐山）。有極高的德行，以火德稱王，所以號稱炎帝。開始在陳地（河南淮陽縣）定都，後遷徙至山東曲阜。

古之人民皆食禽獸肉，至於神農，人民眾多，禽獸不足，於是神農因天之時，分地之利，制耒（lěi）耜（sì），教民農作，神而化之，使民宜之，故謂之神農也。（《白虎通・號》）[2]

古者，民茹草木之實，食禽獸之肉，未知耕稼，炎帝因天時，相地宜，斫（zhuó）木爲耜，揉（róu）木爲耒，始教民藝五穀，而農事興焉。民有疾病，未知藥石，炎帝始味草木之滋，察其寒、溫、平、熱之性，辨其君、臣、佐、使之義，嘗一日而遇七十毒，神而化之，遂作方書以療民疾，而醫道自此始矣。復察水泉甘、苦，令人知所避就。由是斯民居安食力，而無夭札（zhá）之患，天下宜之，故號曰神農氏。（《綱鑒易知錄・炎帝神農氏》）[3]

當時的人民靠採摘野果、打獵和捕魚爲生，吃飛禽走獸的肉，到了神農氏時期，人口增多，飛禽走獸越來越少，已經不足以供養這麼多的人了，尤其到了冬天，天寒地凍，朔風凜冽，更加難以找到食物。人民經常吃了上頓沒下頓，忍饑挨餓，關鍵是誰要生個什麼病，是沒有藥物可治的，即使不死也要脫去幾層皮。神農氏看在眼裡，急在心裡，這樣下去豈不是有越來越多的人死於饑荒和疾病？每每想及此，他都輾轉反側，夜不能寐，誓願一定找出辦法讓自己的人民過上豐衣足食的好日子。

於是他開始翻山越嶺去尋找可供養活人民的食物，走得腿也腫了，腳也磨起了很多水泡，尋了很久也沒有找到。「有丹雀，銜九穗禾，其墜地者，帝乃拾之，以植於田，食者老而不死。」（《太平御覽》卷八七三一《王子年拾遺記》）一天，他看見有一隻週身通紅的鳥兒，嘴上銜著一株九穗禾飛來，到他頭頂時，九穗禾掉落在地，他把九穗禾撿起來種在地裡，沒想到長成了一片金燦燦的谷穗。看到金燦燦的谷子，他非常開心，把谷穗搓一搓，放到嘴裡嘗了一下，感到非常清甜可口，覺得這是可以供人民長久食用的食物，這次終於找到了！

谷子找到後，可以每年種植，但衹有一種還不夠，如果能找到更多的種子供人民種植，不就解決了人民的吃飯問題了嗎？所以，神農氏決定「嘗百草之實，察酸苦之味」，順便也把藥物分辨出來，醫治人民的疾病。因爲當時穀物和雜草長在一起，毒藥、良藥也是和雜草混在一起，什麼可以吃，什麼不可以吃，什麼能治病，什麼是毒草，大家都分不清，所以在尋找能吃的植物過程中，誤吃了有毒的植物，就會嘔吐、腹瀉、昏迷，甚至死亡。神農氏衹能一樣一樣地試吃這些百草果實（除了神農氏，還有此前的伏羲氏和此後黃帝時期的岐伯等，也都有「嘗味百草」或「嘗味百藥」的故事[4]），他「以赭（zhě，紅顏色）鞭鞭（打，引伸爲採掘）草木，嘗百草」（《史記・補三皇本紀》），體察其寒、溫、平、熱的藥性，分辨出主治、輔治、兼治、引導的作用，把哪些能吃、哪些不能吃的植物都記錄下來並告訴人們，把藥物的屬性和功用也逐一記錄下來匯總成藥方。最後總共分辨出了稻、黍、稷、麥、菽（shū）五穀，農耕始立；以及三百六十五種藥物，寫成《神農本草經》，爲天下人民醫治疾病，醫道始成。此外，他還體察河水山泉的甘、苦之味，告訴人民哪些可以喝，哪些不可以喝。

據說，在嘗百草的過程中，他「一日遇七十毒」，每天都忍受著數不盡的煎熬，所幸的是都逐一把這些

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 4 頁。
[2] 轉引自張再興：《炎帝與原始火耕農業——上古聖王得名考源之三》，《咬文嚼字》，1997 年 5 月，第 27 頁。
[3]〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 12 頁。
[4] 參見趙友琴：《杏林漫步曲・神農冒死嘗百草》，上海科技教育出版社，2017，第 3—4 頁。

毒給化解了，據說解毒的就是茶葉。這就是茶一開始的功用——茶是一味解毒治病的藥方，所以茶亦起源於一萬多年前的神農氏。

五穀是找到了，可是下一步要想辦法開墾荒地以播種，這就涉及農具；而且還得根據恰當的季節來耕種才會有收穫，這就涉及天文曆法；在穀物生長過程中，還要確保雨水的充足，這就涉及水利技術；收穫穀物後，還要教會人民儲存、烹煮，這就涉及陶器的製作技術；穀物有剩餘了，人民產生了交換的需求，這就涉及集市交易；學會耕種後，人民不再像之前漁獵時代那樣四處遷徙，而是定居下來，這就涉及房屋建築；這些學問創立起來後，還要代代相傳以利後世，這就涉及教育……看似簡單的一株谷穗，背後卻需要一系列的學說來支撐著，這就是「稼穡之艱難」呀。

神農氏首先是教會人民刀耕火種。他根據天地四時運行的規律，觀察找到適合種植農作物的土地，春天時分帶領人民用石斧等工具砍伐樹木和荒草，讓其在太陽下曬，待草木曬乾後，放火焚燒，這樣經過焚燒的土地就變得鬆軟起來，不用翻地，草木的灰可以充當肥料，再就地挖坑播下種子，秋天便收穫金燦燦的谷子。但這種原始的刀耕火種，衹能廣種薄收（據說畝產衹有五十公斤[1]，今天畝產至少可達五百公斤），而且隨著耕種的次數越來越多，土地也越來越貧瘠，人們衹能不斷遷徙，尋找合適的土地重新開荒種植。因此這時的農業也叫「遷移農業」。不斷的遷徙，使人民總是處於奔波疲憊的狀態，終究不是辦法，因此必須想出提高收成的有效方法。

某天，神農氏看到野豬把長長的嘴巴伸進地裡拱土，一邊走一邊拱，最後拱了一地。他看到這一幕，心想，能不能發明一種像野豬的嘴一樣的工具用來耕地？這樣種子就能下得更多，而且土地翻耕後更利於莊稼的成長，收成不就提高了？想到後就付諸實踐，最後神農氏終於仿照野豬拱土的原理，用木頭做成了耒和耜，並教人們學會用它們來耕地，收成果然得到了提高。耕地問題解決了，另一個問題便隨之而來：遇到天氣乾旱的時候怎麼辦？難道坐等著禾苗被旱死？這樣肯定不行，一旦天公不作美，這一年的農活不僅白幹了，人們還會陷入飢餓的困境之中。所以，水利灌溉技術應運而生。他教人們在同一個水道中掘通九口井，如此九井相連，如果天氣乾旱，就從其中一口井裡取水，其它八井也跟著波動、噴湧出水來，這樣灌溉田地的效率更高。這就是九井相連的水利灌溉技術，從此先民們不再那麼依賴天來獲取收成，日子越過越好。

收成日漸增多，先民習慣了耕種的方式並定居下來，再加上有了醫藥，不再短命夭折，人人都享受著神農氏所帶來的益處，一派安居樂業的景象。定居下來後，更有利於飼養家畜，畜牧業因此得到進一步發展，開始和農業分離開來，社會有了分工。由於農耕需要，各種生產工具和日常生活用品需要匹配上，再加上火的技術已經得到普及，就推動了陶器的製造和斤斧的冶煉，而且他還教人民「治麻爲布，製作衣裳」，一改從前用獸皮遮擋身體的傳統，如此製陶業、紡織業等手工業也逐漸從農業中分離出來，社會再次有了分工，開啟了男耕女織的時代。此外，神農氏首創正午交易的集市，「日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所」（《周易・系辭下》），那時的人民不爭不搶，民風淳樸，財富豐足，因此神農氏設置集市，讓大家以物易物，交易結束就回去，每個人都得到了自己的東西。還「削桐爲琴，蜡祭儺（nuó）舞」，製造琴弦，始創「蜡祭」，在年終時祭祀祖先和神靈，跳著儺舞（原始巫舞），祈求著來年穀物豐收，《史記・補三皇本紀》說：「炎帝神農氏以其初爲田事，故爲蜡祭，以報天地。」《禮記・郊特牲》曰：「蠟之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷（zhuì）、禽獸，仁之至，義之盡也。古之君子，使之必報之。」[2]夏朝稱「蜡祭」爲「嘉平」，殷朝稱之爲「清祀」，周朝則稱其爲「大蠟」，直至漢朝才將其改爲「臘」。先秦時期，臘祭日爲冬至後的第三個戌日，到南北朝以後則逐漸固定在臘月初八。唐宋時期，佛教一度成爲國教，故臘八節又被蒙上佛教色彩。相傳釋迦牟尼成佛之前，絕欲苦行，日食一麻一麥，六年後形

[1] 參見王蓉、王升：《古往今來話中國 中國的發明創造》，安徽師範大學出版社，2012，第 2 頁。
[2] 王文錦：《禮記譯解》，中華書局，2016，第 311 頁。

體消瘦，身心衰竭，直至餓昏倒地。一牧羊女以乳糜供養釋迦牟尼，釋迦牟尼吃下乳糜後恢復體力，在菩提樹下結跏趺坐苦思冥想，終在十二月八日得道成佛。從此佛門把此日定爲「佛成道日」，誦經紀念，相沿成節。到了明清，敬神供佛更是取代了祭祀祖先、歡慶豐收和驅疫禳災，而成爲臘八節的主旋律。[1]這就是臘八節的由來，總而言之，臘八節是中國人的感恩節。

神農氏就是這樣以百姓心爲己心，每天事無鉅細地操勞著公務。日積月纍的憂勞，使得他日漸憔悴，儘管如此，晚年他仍然不顧眾人的勸說，以身試險試吃各種草藥，最後因誤吃「斷腸草」而死。這就是鞠躬盡瘁死而後已、愛民如子、盡心盡力之典範吧。正是由於中華兒女繼承了炎帝神農氏這種精神，才克服了一個又一個艱難，翻越了一座又一座高峰，創造出輝煌的中華民族與中華文明。

總而言之，神農氏集領導、教化人民於一身，不僅想辦法提高生產力，讓人民吃飽穿暖，有藥可醫，還發明、傳授關於農耕的系列技術和學問，與此同時，發展伏羲氏的八卦思想創作《連山易》，以德治理天下，天下莫不聽從。《淮南子・主術訓》全面概括了神農氏領導和教化天下的面貌：

昔者神農之治天下也，神不馳於胸中，智不出於四域，懷其仁誠之心；甘雨時降，五穀蕃植；春生夏長，秋收冬藏；月省時考，歲終獻功；以時嘗谷，祀於明堂。明堂之制，有蓋而無四方，風雨不能襲，寒暑不能傷，遷延而入之，養民以公。其民朴重端慤（què），不忿爭而財足，不勞形而功成，因天地之資而與之和同。是故威厲而不殺，刑錯（通「措」）而不用，法省而不煩，故其化如神。其地南至交阯，北至幽都，東至湯谷，西至三危，莫不聽從。當此之時，法寬刑緩，囹圄（líng yǔ，牢獄）空虛，而天下一俗，莫懷奸心。[2]

神農氏治理天下時，心神安寧不躁動馳騁於胸中，智慧藏匿而不顯露於身外，只懷著一顆仁愛真誠的心。所以風調雨順，五穀茂盛地生長；每月按時考察下情，年終之時向祖先和神靈匯報豐收的喜悅；由於連年豐收，可以每年品嚐新谷，爲慶祝豐收、感謝祖宗和神靈，在明堂[3]中舉行祭祀。明堂的建築式樣，有似天穹般的圓形頂蓋而沒有四面牆壁，風雨不能侵襲進來，冷熱也無法傷害得了，每當舉行祭祀時，他胸懷坦蕩步履從容地進入明堂，以公心教育萬民。他的人民樸實穩重、誠實正直，不爭不搶因爲財富充足，不用太過勞累形體而大功告成，憑藉著天地的厚愛和幫助，而與其融爲一體，具備天地一般的大德。所以，他雖然具有如天一般之威嚴，言語嚴正而堅定，卻從不殺戮，設置了刑罰，但因無人犯罪所以擱置不用，法令條文簡約而不繁雜（當時的人們個個自覺自律，不需要外在的法令來規範言行），所以說他具有神一般的化力。他的管轄範圍，南到交趾，北到幽都，東到湯谷，西到三危，沒有人不聽從歸附的。在這個時候，法律寬厚，刑罰輕緩，牢獄空空，而天下風俗卻純一，誰也不懷奸詐之心。這大概就是聖人神農氏之化力吧。

㈣黃帝：和諧天下，止於至善

黃帝（距今 7000 年—5000 年[4]），本姓公孫，因其在軒轅出生，故名軒轅；又因其在姬水成長，故改爲姬姓；復因其在有熊建立國都，因此稱「有熊氏」。他是五帝之首，中華民族的締造者。太史公司馬遷在《史記》中記載了黃帝的豐功偉績，使其由傳說成爲「信史」。黃帝繼承上古先聖們的政統、學統和道統，在此基礎上進行改革、發明或創造，不僅統一了華夏各部落民族，首創古國體制，而且使農業、手工業、建築、醫藥、文字、音樂、祭祀等皆有了質的提陞，此外還繼承伏羲、神農關於易的思想，創作出《歸藏易》（歸

[1] 參見馬漢臣編著：《農村節日禮俗》，山西經濟出版社，2009，第 318 頁。
[2] 〔漢〕劉安：《淮南子》（上），陳廣忠譯註，中華書局，2012，第 421 頁。
[3] 中國古代著名的禮制性建築，是古代帝王祭天祀祖、舉行朝會、慶賞等大典的場所，是禮制文化的載體。
[4] 中國的歷史自共和元年（前 841）才有確切的紀年，共和上溯至禹，祇有大致的年數，一般認爲禹起於西元前 2000 年。按《古本竹書紀年》，「黃帝至禹爲世三十」。以通行的 30 年爲一世計之，則黃帝至禹有 900 年。另據《漢書・律歷誌》，漢昭帝元鳳三年（前 78），長安單安國等人云：「自黃帝以來三千六百二十九歲（年）。」辛亥革命推翻了清王朝，孫中山就任臨時大總統時，通電全國，以黃帝紀年 4609 年爲中華民國元年。1982 年春節，美國總統裡根向全世界的中國人祝賀 4690 個新年（即黃帝紀）。現代學術界編纂的中國大事表，其年代也大體一致。按以上年代推算，黃帝至今有 5000 年左右。（陳元方主編《陝西省志・人物誌（上冊）》，三秦出版社，1998，第 2 頁。）

藏八卦）（後來伏羲之《先天易》、神農之《連山易》、黃帝之《歸藏易》皆失傳，相傳此三《易》的思想已被周文王吸納進了《周易》中），最後功德圓滿，乘龍登僊。羽化登僊是道家的最高境界，戰國中期至秦漢之際，道家將黃帝與老子的學說并稱「黃老之學」，將黃帝尊爲道家的創始人。不僅道家將黃帝奉爲其思想的創始人，包括儒家在內的諸子百家乃至整個中華民族，都將他視爲人文初祖。

現將《史記・五帝本紀》中有關黃帝統一華夏各部落的事蹟摘錄如下：

軒轅之時，神農氏世衰。諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從。而蚩（chī）尤最爲暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃修德振兵，治五氣（五行之氣，古時以五行和四時相配，春對木、夏對火、季夏對土、秋對金、冬對水），蓺（yì，種植）五種，撫萬民，度四方，教熊羆（pí）貔（pí）貅（xiū）貙（chū）虎，以與炎帝戰於阪（bǎn）泉之野。三戰，然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命。於是黃帝乃征師諸侯，與蚩尤戰於涿（zhuō）鹿之野，遂禽（通「擒」）殺蚩尤。而諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏，是爲黃帝。天下有不順者，黃帝從而征之，平者去之，披山通道，未嘗寧居。[1]

到了黃帝的時代，神農氏的後代衰敗了，天下的諸侯（據說是萬邦林立）相互侵略攻戰，殘害百姓，而神農氏（炎帝榆罔）沒有能力征討這些作亂的諸侯。因此軒轅就習兵練武，擴充軍備，用武力征討這些不來朝貢的諸侯們，使各諸侯都來歸順。這些作亂諸侯之中，蚩尤（姓姜，炎帝的後代）是最爲凶暴的，沒有人能征伐他。炎帝榆罔想侵犯凌霸各諸侯，這些諸侯都來歸順軒轅。軒轅於是內修仁德，外整軍旅，研究五行與四季氣候之變化，播種五穀，安撫萬民，丈量天下的土地，訓練並驅使熊、羆、貔、貅、貙、虎這些猛獸，在阪泉（今河北省涿鹿縣東南）的郊野跟炎帝榆罔激烈交戰。經過多次決戰，才實現了征服炎帝榆罔的志願。蚩尤發動叛亂，並不聽從黃帝的命令。因此，黃帝徵調諸侯軍隊，和蚩尤在涿鹿（今河北省涿鹿縣）的郊野激戰（蚩尤能呼風喚雨、讓天起霧，使軒轅的士兵迷失方向和道路，軒轅製造了指南針來指示四方[2]），於是軒轅擒殺了蚩尤。如此，各諸侯皆尊軒轅爲天子，從此取代了神農氏，這就是黃帝。天下有不歸順的，黃帝就前往征討他們，一旦平定了就離開，一路開山通道，沒有在哪裡安寧地居住和休息過。

當時華夏大地上主要有三股軍事力量：一爲軒轅，二爲蚩尤，三爲炎帝。阪泉之戰後，炎帝敗退，炎黃二族融合在一起（這就是我們中國人皆自稱炎黃子孫的緣故）。傳說後來炎帝南遷，使南方的農業得到發展。接著涿鹿之戰大敗蚩尤，華夏各部落尊奉軒轅爲天子，由此黃帝完成了統一華夏各族的大業，結束了萬邦林立、各自爲政的亂象，「置左右大監，監於萬國。萬國和，而鬼神山川封禪（祭祀天地之意）與爲多焉」（《史記・五帝本紀》）。這些部落逐漸融合成爲華夏族，華夏族即漢族前身。

在神農氏及其之前的時代，是「威厲而不殺，刑錯而不用，法省而不煩」，卻能「天下一俗，莫懷奸心」，爲什麼到了黃帝時代，需要「修德振兵」才能平定天下呢？《商君書・畫策》是這樣說的：「神農之世，男耕而食，婦織而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。神農既沒，以強勝弱，以眾暴寡。故黃帝作爲君臣上下之義，父子兄弟之禮，夫婦妃匹之合。內行刀鋸，外用甲兵，故時變也。由此觀之，神農非高於黃帝也，然其名尊者，以適於時也。」[3]《史記正義》引《龍魚河圖》曰：「萬民欲令黃帝行天子事，黃帝以仁義不能禁止蚩尤，乃仰天而嘆。」[4]可知，時代變了，人心不古，諸侯作亂，黃帝不得已才修德振兵而平定天下。

正是由於人們的機心越來越重，爲了純化人心，和諧天下，黃帝推出了一系列的舉措，使得國泰民安，竟然引來屈軼（qū yì，傳說中能指識佞人的瑞草，又名「指佞草」）、鳳凰、麒麟這些祥瑞之物——「屈軼

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第3頁。
[2]參見〔清〕吳乘權等編諜：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第21—22頁。
[3]〔秦〕商鞅：《商君書》，石磊譯註，中華書局，2011，第130—131頁。
[4]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第4頁。

生於庭，鳳凰巢於閣，麒麟游於囿」（《綱鑒易知錄・黃帝有熊氏》），這正是黃帝功德偉業的真實寫照。黃帝推出的舉措主要有：①立六相暨史官。②立佔天官。③命大撓作甲子。④命容成作蓋天及調歷。⑤命隸首作數。⑥命伶倫造律呂。⑦命榮猿作十二鍾。⑧命大容作《咸池》之樂。⑨作冕旒（miǎn liú，天子的禮帽和禮帽前後的玉串），正衣裳。⑩作器用。⑪作舟車。⑫作合宮。⑬作貨幣。⑭作《內經》。⑮命元妃西陵氏教民蠶。⑯畫野分州，經土設井。[1]

黃帝在六相和史官的輔佐下，把天下治理得非常好。哪六相呢？風後、太常、蒼龍、祝融、大封、后土六相。命倉頡（亦作蒼頡）爲左史，沮（jǔ）誦爲右史。其中倉頡造字極富傳奇色彩。倉頡爲何要造字呢？因爲倉頡作爲一個史官，需要將各種各樣的要事記錄下來。而當時流傳下來的記事方法和簡單的文字，已經遠遠不能滿足要求，這件事始終困擾著他，於是他纔萌發造字的想法。據說倉頡看見飛禽走獸的足跡，受到啟發，仿照其形象創立了文字，唐朝的張彥遠這樣記載其事蹟：「頡有四目，仰觀垂象。因儷鳥龜之跡，遂定書字之形。造化不能藏其秘，故天雨粟。靈怪不能遁其形，故鬼夜哭。」（《歷代名畫記・敘畫之源流》）[2]後人大多認爲漢字是由倉頡一人創造的，事實上這是先民集體創造的結果，只不過由倉頡集其大成。從伏羲氏開始，先民們就創造了最簡單的文字，經過世代更迭，文字也越來越多，衹是沒有系統化，倉頡便將這些先民們流傳下來的文字加以搜集、整理、規範和使用，對漢字的創造做出了卓越貢獻。漢字的創造，是中華文明得以傳承的重要因素。

文字是一把雙刃劍，有利也有弊，就文明傳承而言，一方面，文字有「載道」之功用，能夠將歷代聖賢的智慧書寫下來以便傳於後世；但另一方面，人們也非常容易受到文字的欺惑而死於句下——有時候書讀得越多，不僅沒有從中得到啟迪，反成障道之因，憑空產生諸多誤會和煩惱。誠然，聖賢書固然要讀，但「盡信書，則不如無書」，要警惕文字語言的副作用。漢代高誘曾注曰：「蒼頡始視鳥跡之文，造書契，則詐偽萌生。詐偽萌生則去本趨末，棄耕作之業而務錐刀之利。」（《淮南子・本經訓》）[3]非常形象地說明了伴隨著文字的誕生，人們的狡詐虛偽之心也萌生了出來。因爲「能愈多而德愈薄」（《淮南子・本經訓》）。這裡的「能」應指後天的經驗之智，「德」指先天的德性之智，以儒佛道爲主的中國文化始終輕視後天的經驗之智，重視先天的德性之智，由此可見一斑。

在黃帝的諸多功績中，有一項是「命伶倫造律呂」，伶倫是黃帝的樂官。《綱鑒易知錄・黃帝有熊氏》記載：

帝命伶倫取竹嶰（xiè）溪之谷，以生空竅厚鈞者，斷兩節間吹之，以爲黃鍾之宮。又制十二筒以象鳳凰之鳴，而別十二律，其雄鳴爲六，雌鳴亦六，以比黃鍾之宮，生六律、六呂，候氣之應，以立宮、商、角、徵、羽之聲，治陰陽之氣，節四時之變，推律歷之數，起消息，正閏餘。[4]

爲了探索樂理，伶倫曾經翻山越嶺到「嶰溪」之谷——崑崙山北的一個山谷裡，找到一種內壁、孔洞生長得均勻的竹子，在兩個竹節處斷開，竹管中裝上蘆葦灰，由節氣風吹動，就此作爲黃鍾的宮調。後來，他又製作了十二根竹管，反覆吹奏，希望研究出其中之樂理。一次又一次的吹奏，伶倫依然不得要領。某天，他突然聽到一陣陣悅耳動聽的鳴叫聲，仿如天籟之音，循著聲音而去，才發現是鳳凰在和鳴。他想：這種聲音這麼美妙動聽，如果我能用竹管吹出這樣的聲音該多好啊！這樣想著，他也不管會不會驚嚇鳳凰，拿起竹管就模仿鳳凰的聲音吹奏起來。越吹他越有感覺，最後終於找到了其中之奧妙：鳳爲雄，其音激情高亢，有六種聲音；凰是雌，其音悠遠柔和，亦有六種聲音。每對鳳凰棲落後，雌雄各鳴六聲，然後再合鳴一遍，就

[1] 參見〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第15—18頁。
[2] 轉引自陶明君：《中國書論辭典》，湖南美術出版社，2001，第103頁。
[3] 〔漢〕劉安：《淮南子》（上），陳廣忠譯註，中華書局，2012，第390頁。
[4] 〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第16—17頁。

飛走了。伶倫根據鳳凰鳴叫的兩個六聲，經過長時間的揣摩、推敲，發明瞭六律和六呂，創製了我國最早的十二律音[1]體系；還確立了宮、商、角、徵、羽[2]五音，以與節令之風相調和。此後，他還把各種飛禽走獸的聲音逐一記錄下來，以不斷豐富這十二律音。

後來伶倫與榮猿還一起合力，在上古伏羲氏、神農氏等先聖所制禮樂基礎上，製作了十二口樂鐘，協調十二月律，調和宮、商、角、徵、羽五音，用於大型樂舞的演奏，後世的編鐘就是由此發展出來的。伶倫奠定了音樂的基礎，後來，大容創作出《雲門》《大卷》兩首樂舞，後又作《咸池》。堯時對《咸池》進行了修訂，舜時創作出了《蕭韶》，《論語・述而》載：「子在齊聞《韶》，三月不知肉味。」這就是樂之魅力。春秋末期，孔子刪詩書定禮樂，專門編定《樂經》以教化一方，中華禮樂就是這樣誕生和傳承下來的。

這些樂不僅是聖人教化一方的手段，還是協調陰陽萬物的方式，夏侯玄《辨樂論》曰：「昔伏羲氏因時興利，教民田漁，天下歸之，時則有網罟之歌；神農繼之，教民食谷，時則有豐年之詠；黃帝備物，始垂衣裳，時則有龍袞（gǔn）之頌。」又曰：「阮生云：『律呂協則陰陽和，音聲適則萬物類，天下無樂，而欲陰陽和調，災害不生，亦以難矣。此言律呂音聲，非徒化治人物，可以調和陰陽，蕩除災害也。』」（《全三國文》卷二十一《辨樂論》）現補伏羲氏《網罟》二章、神農氏《豐年》二章、黃帝《雲門》四章，供讀者欣賞：

吾人苦兮，水深深。網罟設兮，水不深。吾人苦兮，山幽幽。網罟設兮，山不幽。（《網罟》）[3]

猗太帝兮，其智如神；分草實兮，濟我生人。猗太帝兮，其功如天；均四時兮，成我豐年。（《豐年》）[4]

玄雲溶溶兮，垂雨濛濛；類我聖澤兮，涵濡不窮。玄雲漠漠兮，含映愈光；類我聖德兮，溥被無方。（《雲門》）[5]

實際上，樂是音樂的最高境界。音樂從低到高可分爲聲、音、樂三個層次，《禮記・樂記》云：「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變，變成方，謂之音。比音而樂之，及幹戚羽旄，謂之樂。」又曰：「凡音者，生於人心者也；樂者，通於倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子爲能知樂。」[6]《黃帝與中華禮樂文明》一文說：「上古音樂，包括五帝之樂與周初之樂，又被稱爲先王之樂。先王之樂不僅僅是聲音本身，還融合了先王之道、先王之聖、先王之制、先王之法、先王之行、先王之陳、先王之書、先王之命、先王之教、先王之官、先王之令、先王之業、先王之玩、先王之祀、先王之遺訓等內容，與先秦典章制度、風俗傳統、治理經驗密不可分，是早期中國人文精神的集中體現。」[7]樂是道的載體，古時的先民們就通過樂來修身養性、通倫達理，以成就君子人格。故衹有君子者，才知樂懂樂。孔子就有「廣博易良，《樂》教也」之嘆。總而言之，中國音樂的源頭可追溯到黃帝乃至伏羲時期。

黃帝另一項重要功績，是對上古醫道進行了一次系統化的整理和提純，寫成《黃帝內經》，傳於後世。

帝以人之生也，負陰而抱陽，食味而被色，寒暑蕩之於外，喜怒攻之於內，夭昏凶札，君民代有。乃上窮下際，察五氣，立五運，洞性命，紀陰陽，諮於岐伯，而作《內經》。覆命俞跗（fū）、岐伯、雷公察明

[1] 古人用十二個長度不同的律管，吹出十二個高度不同的標準音，以確定樂音的高低，因此這十二個標準音也叫做十二律。十二律各有固定的音高和特定名稱，古樂的十二律，各律從低到高依次爲：黃鍾、大呂、太簇、夾鍾、姑洗、仲呂、蕤賓、林鍾、夷則、南呂、無射、應鍾。十二律又分爲陰陽兩類，凡屬奇數的六種律稱陽律，屬偶數的六種律稱陰律。另外，奇數各律稱「律」，偶數各律稱「呂」，故十二律又簡稱「律呂」。自《呂氏春秋》開始，古人開始以十二律對應十二個月份。（方成竹）

[2] 「宮、商、角、徵、羽」是我國古代音樂的階名，即五聲音階中各音的名稱，表示音階中的五個音級，合稱「五聲」。各種各樣的歌曲，各個地區的民歌，不論用七音，還是用六音，都是以「五聲」爲主。說明自古以來五聲音階在我國一直佔有相當重要的地位，稱做「五正聲"。（參見劉再生:《中國古代音樂史簡述》，人民音樂出版社,2006，第 111 頁。）

[3] 聶文郁：《元結詩解》，陝西人民出版社，1984，第 57 頁。

[4] 同上，第 59 頁。

[5] 同上，第 60—61 頁。

[6] 王文錦：《禮記譯解》，中華書局，2016，第 471—473 頁。

[7] 楊賽：《黃帝與中華禮樂文明》，南京藝術學院學報(音樂與表演)，2020 年第 1 期，第 49 頁。

堂，究脈息；巫彭、桐君處方餌，而人得以盡年。[1]

黃帝發現人們生命之所以得以維繫，是因爲內涵著陰陽這對相反相成之氣，但由於人們吃著各種各樣的食物，外有寒暑交替沖蕩著身體，內有喜怒哀樂之情煩擾著心靈，導致陰陽失調，疾病叢生而短命夭折，代代君王和百姓都面臨著這個問題。上古聖王，既是首領和文明傳承者，也肩負著治病救人的使命。黃帝爲天下臣民的身心健康考慮，開啟了嘔心瀝血的醫道探索之路。雷公和岐伯都是黃帝時代齊名的「御醫」。《抱樸子內篇・極言》說黃帝「著體診則受雷、岐」，就是說黃帝每當身體不適之時，總是請來他們兩人，岐伯切脈，雷公開藥。由是黃帝經常問詢於岐伯，還讓岐伯學神農氏品嚐百草、辨別藥性並逐一記錄下來。他曾探索到最遠古伏羲氏、神農氏所傳下來的醫道，結合當時人們的實際情況加以整理、刪定與發明，寫成《黃帝內經》一書，成爲中醫經典。當時還有一個比雷公和岐伯醫術更高明的人，名曰俞跗。俞跗晚年時，黃帝命令俞跗、岐伯、雷公三人研究人體的經絡氣脈，巫彭、桐君製定藥方傳授給人們，人們從此得以享盡天年。總之，中醫在黃帝時代也得到了一次系統化的梳理和昇華。

此外，黃帝在滿足人們的物質生活、關懷人們的身體健康之後，也尤爲注重教導人們「死生之說，存亡之難」（《史記・五帝本紀》），解決生死大事。據說黃帝曾到今甘肅的崆峒山拜廣成子爲師，晚年到皖南的黃山閉關修道，最後功德圓滿，某天有九條龍從天而降來迎接他，黃帝乘龍飛升而去。「黃山」就是因黃帝在此山得道飛升而得名。然而黃帝並非天生就能得道，他雖然天生神異，能夠號令百獸，但也是在廣拜明師且長年閉關參悟後，才得道成僊的。《抱樸子內篇・極言》對此所言甚詳，摘錄如下：

昔黃帝生而能言，役使百靈，可謂天授自然之體者也，猶復不能端坐而得道。故陟（zhì）王屋而受丹經，到鼎湖而飛流珠，登崆峒而問廣成，之具茨（cí）而事大隗（wěi），適東岱而奉中黃，入金谷而諮涓子，道養則資玄、素二女，精推步則訪山稽、力牧，講佔候則詢風後，著體診則受雷、岐，審攻戰則納五音之策，窮神奸則記白澤之辭，相地理則書青烏之說，救傷殘則綴金冶之術。故能畢該秘要，窮道盡真，遂升龍以高躋（jī），與天地乎罔極也。然按神僊經，皆云黃帝及老子奉事太乙元君以受要訣，況乎不逮彼二君者，安有自得僊度世者乎？未之聞也。

……

或曰：「黃帝審僊者，橋山之冢，又何爲乎？」抱樸子答曰：「按《荊山經》及《龍首記》，皆云黃帝服神丹之後，龍來迎之，群臣追慕，靡所措思，或取其几杖，立廟而祭之；或取其衣冠，葬而守之。《列僊傳》云：『黃帝自擇亡日，七十日去，七十日還，葬於橋山，山陵忽崩，墓空無屍，但劍舄（xì）在焉。』此諸說雖異，要於爲僊也。言黃帝僊者，見於道書及百家之說者甚多，而儒家不肯長奇怪，開異塗，務於禮教，而神僊之事，不可以訓俗，故云其死，以杜民心耳。」[2]

大意是說，以前黃帝一生下來就會說話，還能驅使百獸，可以說是上帝授予的一個自然而然的神奇身體，就這樣也不能端坐著就得道。因此他登上王屋山接受煉丹經書，來到鼎湖煉製僊丹，爬上崆峒山請教廣成子，前往具茨山侍奉大隗，再到東岱山侍奉中黃真人，進入金谷諮詢涓子，談及房中術則受助於玄女和素女，爲了能夠精確推算天文曆法就去拜訪山稽、力牧，講到佔候時就請教風後，寫作醫書則受教於雷公和岐伯，爲了弄懂戰術就採納運用五音作戰之策略，爲了徹底弄明白神異怪事就記錄白澤的言辭，想勘測清楚地理就寫下青烏子的學說，爲了救死扶傷則需綜合金冶子的高超醫術。由於真誠尊師和重道，黃帝才能完全掌握這些奧秘，而徹悟大道，於是乘龍升天，壽命和天地一般無有窮盡呀。而且在諸多神僊典籍中，都說黃帝和老子是拜了太乙元君爲師才學到修道之要訣，更何況比不上這兩位先生的人，怎麼可能僅僅依靠自己的小智小慧就超越世俗而飛升成僊呢？我從來沒有聽說過這樣的事。

---

[1] 〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 18 頁。
[2] 〔晉〕葛洪：《抱樸子內篇》，張松輝譯註，中華書局，2011，第 417—420 頁。

……

有人問：「要是黃帝真的得道成僊了，那橋山上的那座黃帝陵墓，又是怎麼回事呢？」抱樸子回答說：「按照《荊山經》和《龍首記》，都說黃帝是服用僊丹之後，有黃龍來迎接他，衹是大臣們對黃帝追慕不已，無法寄託他們的哀思，所以有人取來他的几案和手杖，建立廟宇來祭祀他；有人取來他的衣服，在那裡埋葬後守護著。《列僊傳》說：『黃帝是自己選擇死亡的日子，七十天後離世，七十天後又回來，就埋葬在了橋山。山陵突然之間崩塌了，墓中空空不見屍體，但是有他的刀劍和鞋子在裡面。』這些說法雖然不盡相同，但其關鍵都說黃帝成僊了。說黃帝成僊的典籍，道家和百家的記載都有很多，衹是儒家不願助長奇談怪論、開啟異端之說，一心致力於禮樂之教，而關於神僊的事情，他們認爲不足以教化世人，所以就說黃帝死了，以此斷絕了百姓求僊之心。」

黃帝一生已然達到《大學》所言「止於至善」之境界：一方面他將世俗的所有事情都處理得圓滿無缺，把國家治理得井井有條，天下太平；另一方面修行圓滿，晚年得道成僊。難怪千古一帝漢武帝（前 156—前 87）在聽聞了黃帝的故事後，不禁發出感嘆：「嗟乎！吾誠得如黃帝，吾視去妻子如脫屣（xǐ）耳！」[1]

黃帝去世後，繼承帝位的是黃帝之孫高陽，即帝顓頊（zhuān xū）。顓頊是黃帝的小兒子昌意所生，昌意是黃帝與其正妃嫘（léi）祖所生。顓頊在位時，能夠繼承黃帝的盛德偉業，將天下治理得非常好，四方來服。《史記・五帝本紀》載顓頊事蹟曰：「靜淵以有謀，疏通而知事；養材以任地，載時以象天，依鬼神以製義，治氣以教化，絜誠以祭祀。北至於幽陵，南至於交阯，西至於流沙，東至於蟠木。動靜之物，大小之神，日月所照，莫不砥屬。」[2]

顓頊崩後，黃帝的曾孫高辛繼位，是爲帝嚳（kù）。高辛的父親是蛟極，蛟極的父親是玄囂，玄囂的父親是黃帝。而玄囂是昌意的哥哥，同爲嫘祖所生。帝嚳繼承帝業後，注重修身，德澤萬民，故四方咸服：「高辛生而神靈，自言其名。普施利物，不於其身。聰以知遠，明以察微。順天之義，知民之急。仁而威，惠而信，修身而天下服。取地之財而節用之，撫教萬民而利誨之，歷日月而迎送之，明鬼神而敬事之。其色鬱鬱，其德嶷（yí）嶷。其動也時，其服也士。帝嚳溉（既）執中而遍天下，日月所照，風雨所至，莫不從服。」（《史記・五帝本紀》）[3]

值得一說的是，這裡出現了「執中」二字。此處的「執中」即《尚書・虞書・大禹謨》所述的「十六字心法」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」之「允執厥中」。此「十六字心法」既是政統，也是學統，也是道統，歷代聖王口口相傳，自帝嚳這裡首次出現。帝嚳「執中」之法乃傳承自顓頊，顓頊傳承自黃帝，黃帝傳承自神農氏，神農氏傳承自燧人氏，燧人氏傳承自伏羲氏……可知「十六字心法」爲歷代聖賢之心髓，中華文明之源頭，故稱爲「中華十六字心法」。

帝嚳去世後，其子帝摯即位。帝摯將同父異母的弟弟放勳（放勳）封爲唐侯。「摯在位九年，政微弱，而唐侯德盛，諸侯歸之。摯服其義，乃率群臣造唐而致禪（shàn）。唐侯自知有天命，乃受禪，乃封摯於高辛（今河南商丘高辛鎮）。」（《史記正義》）[4]大意是說，摯在位九年，政績不理想，而弟弟放勳有盛德，把其封地打理得很出色，因此，天下諸侯都來歸順唐侯。帝摯亦有自知之明，覺得自己的確不如弟弟，對弟弟很是服氣，爲了讓天下治理得更好，他就率領群臣到唐侯的封地，舉行了禪讓之禮。唐侯也明白自己有天命，而接受了帝摯的禪讓，繼承帝位，是爲帝堯，並把摯封到高辛擔任首領。

---

[1] 〔漢〕司馬遷：《史記》卷二八《封禪書》，中華書局，1959，第 1394 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 11 頁。
[3] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 13 頁。
[4] 轉引自〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 14 頁。

㈤堯傳道於舜，舜傳道於禹

堯、舜、禹三代（距今約 4500 年—4000 年）公天下。他們選賢任能，以禪讓制的方式傳遞政權，同時也將華夏文明內含的生命科學的火種——修心養性的內聖之道一并傳承了下來。故堯、舜、禹既是中華民族的開創者，也是華夏文明的傳承者。

帝堯者，放勳。其仁如天，其知（通「智」）如神。就之如日，望之如雲。富而不驕，貴而不舒。黃收純衣，彤車乘白馬。能明馴德，以親九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，合和萬國。（《史記・五帝本紀》）[1]

堯（約前 2377—前 2259）的時代，中華民族得到進一步發展壯大，但彼時仍然處於邦國林立的階段，國家尚未完全建立，社會生產力低下，民生艱難。堯作爲能號令萬邦的天子，其仁德就像上帝一般崇高，智慧就像神靈一樣非凡，靠近他就像靠近太陽，仰望他就像盼望雲雨。他富有卻不驕傲，高貴卻不放縱。頭上戴著黃色的冠冕，身上穿著黑色的朝服，乘著紅車騎著白馬。他心性光明且有大德，上任後和大家一樣住茅草屋，吃糙米飯，舉賢任能，獎善罰惡，使族人以及各邦國團結無間，親如一家。堯在位五十年，天下臣民在他的治理下，心性純良，和睦相處，生活安定。堯走到哪裡，哪裡就有百姓自發地唱歌讚美他：

帝治天下五十載，游於康衢，兒童歌曰：「立我烝民，莫匪爾極，不識不知，順帝之則。」有老人擊壤而歌於路曰：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力何有於我哉！」觀於華，華封人祝曰：「使聖人富、壽、多男子。」（《綱鑒易知錄・帝堯陶唐氏》）[2]

堯年老後便考慮推選出帝位的繼承人。有一天，堯訪問民間時聽說有一個叫許由的品德很好，堯就去拜訪了許由，見許由不營世利、講道義、守規矩，的確是一個難得的賢者，就想讓位給他。「堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱。」（《史記・伯夷列傳》）[3]堯想讓位給許由，奈何許由不受，並以此爲恥而逃隱，因此堯又請來四個長老商議禪讓之事。《史記・五帝本紀》對此記載甚詳，摘錄如下：

堯曰：「誰可順此事？」放齊曰：「嗣子丹朱開明。」堯曰：「吁！頑凶，不用。」堯又曰：「誰可者？」讙兜曰：「共工旁聚布功，可用。」堯曰：「共工善言，其用僻，似恭漫天，不可。」堯又曰：「嗟，四岳，湯湯洪水滔天，浩浩懷山襄陵，下民其憂，有能使治者？」皆曰鯀可。堯曰：「鯀負命毀族，不可。」岳曰：「異哉，試不可用而已。」堯於是聽岳用鯀。九載，功用不成。

堯曰：「嗟！四岳：朕在位七十載，汝能庸命，踐朕位？」岳應曰：「鄙德忝帝位。」堯曰：「悉舉貴戚及疏遠隱匿者。」眾皆言於堯曰：「有矜在民間，曰虞舜。」堯曰：「然，朕聞之。其何如？」岳曰：「盲者子。父頑，母嚚，弟傲，能和以孝，烝烝治，不至姦。」堯曰：「吾其試哉。」於是堯妻之二女，觀其德於二女。舜飭下二女於嬀汭，如婦禮。堯善之，乃使舜慎和五典，五典能從。乃遍入百官，百官時序。賓於四門，四門穆穆，諸侯遠方賓客皆敬。堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷。堯以爲聖，召舜曰：「女謀事至而言可績，三年矣。女登帝位。」舜讓於德不懌。正月上日，舜受終於文祖。文祖者，堯大祖也。[4]

堯說：「誰能繼承我這個事業？」放齊答：「您的兒子丹朱通達事理，可以繼承您的事業。」堯說：「哼！丹朱他這個人愚頑而兇惡，不能任用。」堯又問：「還有誰可以繼承我的事業？」讙兜答：「共工廣泛地聚集民眾，做出了成績，可以任用。」堯說：「共工愛說些漂亮的話，用心不正，衹是貌似恭敬，實則欺騙上帝，不能任用。」堯又問：「唉，四位長老啊，現今洪水滔天，浩浩蕩蕩，包圍高山，漫上丘陵，民眾愁苦萬分，可以派誰去治理此洪水呢？」大家都說鯀可以。堯說：「鯀違背天命，毀敗同族，不能任用。」四岳

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 14 頁。
[2]〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 34 頁。
[3]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1883 頁。
[4]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 19—20 頁。

都說：「就任用他吧，試試看，如果不行，再把他撤了。」堯因此聽從了四岳的建議，任用了鯀。鯀治水九年，也沒有取得任何的成效。

堯說：「唉！四位長老：我在位都七十年了，你們誰能夠順應天命，繼承我的帝位呢？」四岳回答道：「我們的德行都很淺薄，不敢玷污了帝位。」堯說：「那你們就從所有同姓的、異姓的遠近大臣以及隱居者當中推舉人選上來吧。」大家都對堯說：「有一名流寓在民間的單身漢是合適的人選，叫虞舜。」堯說：「是，我聽說過。他這個人怎麼樣？」四岳回答說：「他是盲人的兒子。他的父親愚頑，母親頑劣，弟弟傲慢，而舜卻能與他們和睦相處，盡孝悌之道，把家治理得非常好，使他們不至於走向奸惡。」堯說：「那我就試試他吧。」於是堯就把自己的兩個女兒娥皇、女英嫁給他，通過兩個女兒來觀察他的德行。舜讓她們放下尊貴之心住到嬀（guī）河邊的家中去，遵守婦人之道。堯認爲這樣做很好，就讓舜試任司徒之職，審慎合理地梳理和運用父義、母慈、兄友、弟恭、子孝這五種倫理道德，人民無不遵從。堯又讓他參與百官之事，百官的事從此變得有條不紊。堯又讓他在專門舉辦祭祀、朝會和慶典的明堂四門接待賓客，四方之門處處變得和睦起來，從遠方而來的諸侯賓客也都恭恭敬敬。堯又派舜進入山林大川和草澤，縱使遇上暴風雷雨，舜也沒有迷路而誤事的情況發生。堯認爲他聰明睿智有聖人之德，就把他叫來說：「三年來，你做事周密，承諾過的話就能做到。現在你就登臨天子位吧。」舜推辭說自己的德行還不夠，不願接受帝位。正月初一，舜在文祖廟接受了堯的禪讓。文祖也就是堯的太祖。

堯傳位時這樣告誡舜：「堯曰：『諮！爾舜！天之歷數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。』舜亦以命禹。」（《論語・堯曰》）[1]意思是說，「上天的大命已落在你身上了，你要堅持把握住中道的境界、原則。假如讓天下百姓陷於困窮，上帝給你的祿位就永遠結束了。」舜正式繼位後勤政愛民，勵精圖治，一生踐行「允執其中」思想。

堯立七十年得舜，二十年而老，令舜攝行天子之政，薦之於天。堯辟位凡二十八年而崩。百姓悲哀，如喪父母。三年，四方莫舉樂，以思堯。堯知子丹朱之不肖，不足授天下，於是乃權授舜。授舜，則天下得其利而丹朱病；授丹朱，則天下病而丹朱得其利。堯曰「終不以天下之病而利一人」，而卒授舜以天下。堯崩，三年之喪畢，舜讓辟丹朱於南河之南。諸侯朝覲者不之丹朱而之舜，獄訟者不之丹朱而之舜，謳歌者不謳歌丹朱而謳歌舜。舜曰「天也」，夫而後之中國踐天子位焉，是爲帝舜。[2]

堯在位七十年時得到舜，過了二十年因年老而宣告退位，讓舜代行天子的政務，向上帝推薦他。堯讓出帝位二十八年後就去世了。百姓傷痛悲哀，如同死了自己的生身父母一般。三年之內，天下四方無人奏樂，爲的是追思帝堯。堯明白自己的兒子丹朱不賢，不足以傳給他天下，因此才姑且把帝位讓給舜。把帝位讓給舜，天下人就都能夠得到好處而只對丹朱一人不利；把帝位傳給丹朱，則天下人就都會遭殃而祇有丹朱一人得到利益。堯說「我不能使天下人受害而只讓一人得到利益啊」，所以最終還是把天下傳給了舜。堯去世後，三年服喪完畢，舜卻把帝位讓給丹朱，而自己躲到了南河的南岸。諸侯前來朝覲的不到丹朱那裡去卻到舜這裡來，打官司的也不去找丹朱卻要來找舜，歌頌功德的不去歌頌丹朱卻來歌頌舜。舜說「這真是天意啊」，然後才到京都登上了天子之位，這就是舜帝。

虞舜者，名曰重華。重華父曰瞽叟，瞽叟父曰橋牛，橋牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰窮蟬，窮蟬父曰帝顓頊，顓頊父曰昌意：以至舜七世矣。自從窮蟬以至帝舜，皆微爲庶人。

舜父瞽叟盲，而舜母死，瞽叟更娶妻而生象，象傲。瞽叟愛後妻子，常欲殺舜，舜避逃；及有小過，則受罪。順事父及後母與弟，日以篤謹，匪有解。

舜，冀州之人也。舜耕歷山，漁雷澤，陶河濱，作什器於壽丘，就時於負夏。舜父瞽叟頑，母嚚，弟象

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 207 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 28 頁。

傲，皆欲殺舜。舜順適不失子道，兄弟孝慈。欲殺，不可得；即求，嘗在側。[1]

虞舜，名叫重華。重華的父親是瞽叟，瞽叟的父親是橋牛，橋牛的父親是句（gōu）望，句望的父親是敬康，敬康的父親是窮蟬，窮蟬的父親是帝顓頊，顓頊的父親是昌意：從昌意到舜已經七代了。自從窮蟬之後一直到舜帝，中間的幾代皆地位低微，都是平民。

舜的父親瞽叟是個盲人，而舜的生母死後，瞽叟又續娶一個妻子生下了象，象生性桀驁不馴。瞽叟溺愛後妻的兒子象，在其妻兒的鼓動下，常常想把舜殺掉，舜都躲過了；如果趕上有點小錯的，就會遭到重罰。舜都不計較這些，而是很恭順地侍奉父親、後母及弟弟，一天比一天更加忠誠謹慎，沒有一點懈怠。

舜是冀州人。他在歷山耕過田，在雷澤打過魚，在黃河岸邊做過陶器，在壽丘做過各種家用器物，在負夏還做過買賣。舜的父親瞽叟愚昧，母親頑劣，弟弟象桀驁不馴，他們都想殺掉舜。舜卻能夠恭順地行事，從不違背爲子之道，友愛兄弟，孝順父母。當他們想殺他的時候，就找不到他；而有事要找他的時候，他又總是在身旁侍候著。

舜二十歲就以孝聞名天下了，三十歲的時候，堯要選舉繼承人，四岳都舉薦了他，因此堯才讓自己的兩個女兒嫁給他以觀察他在家的德行，讓自己的九個兒子與他共處以觀察他在外的言行。堯的兩個女兒都非常有婦道，不敢以自己堯帝女兒的高貴身份來憍慢對待舜的父親瞽叟、繼母、弟弟象等親戚，堯的九個兒子也越來越淳厚敬篤。由於舜有大德，他到哪裡，人民就聚集到哪裡，「一年而所居成聚，二年成邑，三年成都」（《史記・五帝本紀》）[2]，故《大學》曰：「是故君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者，本也；財者，末也。」[3]所以堯就把葛布衣服、琴、牛羊等家產賜給舜，並爲舜建造倉廩，想選舜爲繼承人。但瞽叟殺舜的心依然不死，妄圖把舜的妻子和財產奪取過去和象瓜分。因此瞽叟對舜說：「這個倉頂風吹雨打的，需要修繕，你到倉頂上給它修理粉刷一下吧。」舜恭敬地回答說：「遵命。」然後舜便奉命到倉頂上去了，瞽叟卻趁著舜不注意，自己在下面放火燒倉，而舜則拿著兩個斗笠保護自己，像鳥張開翅膀一樣從倉頂上跳下來，保住了性命。又有一次，瞽叟找藉口讓舜去挖井，舜又奉命挖了一個深深的井。一天，舜在井中掘土的時候，狠心的瞽叟和象密謀，竟然在上面挖土填井，企圖把舜埋在井底裡。而舜因爲早就料到他們會算計自己，所以在挖井時就悄悄地挖了一條通向外面的地道，逃到深山野林中，躲過了一劫。

舜逃到深山野林中的時候，雖然外表與野人無異，但內心的德性卻如江河一般噴湧而出，故孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕（shǐ）游，其所以異於深山之野人者幾希；及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」（《孟子・盡心上》）[4]這就是舜之所以是聖人的地方吧。

就在瞽叟和象都以爲舜已經死了之後，就回到家裡瓜分了舜的房屋和妻室：「舜妻堯二女，與琴，象取之。牛羊倉廩予父母。」[5]而舜從外面回到家中的時候，象正在舜的宮室裡鼓著舜的琴，看到舜的時候驚愕不已，卻擺出悶悶不樂的樣子說：「哥，你回來啦，我正想你想得厲害呢。」舜說：「是呀，你可真夠兄弟呀。」舜心胸寬廣，對所發生的一切既往不咎，而是更加謹慎地處理父子兄弟的關係，更加勤懇地侍奉父母，友愛兄弟，使一家人不至於犯下錯誤。

如此觀察了幾年，「堯以爲聖」，決定把帝位禪讓給舜。而舜也不負堯的重托，他推舉賢德的「八愷」「八元」，把天下治理得風生水起，「父義，母慈，兄友，弟恭，子孝」；此外「流四凶族」，把他們趕到了邊遠的地區。中原地區在堯、舜兩代聖王的治理下五穀豐登，百姓生活水平有了很大的改善，由於他們非

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第29—30頁。
[2]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第31頁。
[3]潘麟：《〈大學〉廣義》，復旦大學出版社，2015，第4頁。
[4]楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第307頁。
[5]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第31頁。

常注重以禮樂教化百姓，因此人民的道德水平也有很大的提高。孔子經常讚歎堯、舜的功德。

子曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也而不與焉。」（《論語・泰伯》）[1]

孔子說：「舜禹崇高得很呀，貴爲天子，富有四海，卻一點也不爲自己考慮。」

子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉！巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！」（《論語・泰伯》）[2]

孔子說：「堯真是了不得呀！真是高大得很呀！祇有天是最高最大，祇有堯能夠學習天。他的恩德真是廣博呀，老百姓都不知道怎麼稱讚他纔好！他的功績實在太高了，他的禮樂制度也實在足夠美好！」

子曰：「無爲而治者其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」（《論語・衛靈公》）[3]

孔子說，自己從容安靜而使天下太平的大概祇有舜了吧？他幹了什麼呢？莊嚴端正地坐在朝廷上（而眾賢百官自然把事情做得妥妥帖帖）罷了。

子曰：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內；宗廟饗之，子孫保之。」（《中庸》）[4]

《孝經》把「孝」分爲小孝、中孝和大孝。「始於事親」者爲小孝，「中於事君」者爲中孝，「終於立身」者乃大孝。孔子將舜帝之孝評定爲「大孝」，而大孝與聖賢同義。孔子說：「舜是大孝之人呀！因爲他內在的道德覺醒已臻於圓滿，是真正的聖人，此外他還是九五之尊的天子，四海之內莫非王土，世世代代受到祭祀，華夏子孫也將他開創的內聖外王之道，自覺地傳承下去。」此處的內聖之道，即上文所言的「允執其中」之道，即十六字心傳之道，即充分彰顯人性與德性之道；外王之道，即禮樂教化之道，即人文與百業之道，即修齊治平之道，即大同世界之道。[5]

據《史記》記載，舜任用了二十二個賢能之人來治理天下，推行內聖外王之道，其中禹的功勞最大，他「披九山，通九澤，決九河，定九州，各以其職來貢，不失厥宜」，在舜帝及其眾賢臣治理下，呈現出太平盛世之景象，「四海之內咸戴帝舜之功。於是禹乃興九招（sháo）之樂[6]，致異物，鳳皇來翔。天下明德皆自虞帝始」[7]。由於舜的兒子商均是個不賢之人，不足以繼承帝位，而禹有治水之功和大賢能，故舜決定將帝位傳給禹。舜將自己的內聖外王之道濃縮成三句話加在「允執其中（允執厥中）」前面，傳給了禹。

帝曰：「來，禹！洚水儆予，成允成功，惟汝賢；克勤於邦，克儉於家，不自滿假，惟汝賢。汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不伐，天下莫與汝爭功。予懋（mào）乃德，嘉乃丕績。天之歷數在汝躬，汝終陟（zhì）元後。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。可愛非君？可畏非民？眾非元後何戴？後非眾罔與守邦。欽哉！慎乃有位，敬修其可願。四海困窮，天祿永終。惟口出好興戎，朕言不再。」（《尚書・大禹謨》）[8]

舜帝說：「來，禹！洪水向我們警示，你能信守諾言，取得治水的成功，唯獨你賢能；你能辛勤地爲國家操勞，能勤儉地持家，不自大自滿，唯獨你賢能。你雖然不以賢能自居，但天下沒有人能與你爭能；你雖然不自誇，但天下沒有人能和你爭功。我褒揚你的美德，嘉許你的佳績。上帝賜命的天子之位落在你的肩上，你終究要登上帝位。人心是自私危險的，道心（指形而上的本體之心、終極之心、超越之心、圓滿之心、由道所生之心，或曰良知、仁心、本心等）是微妙不可琢磨的，祇有經過長期而持續的身心修養與實踐工夫，才能徹底實現道德的圓滿覺醒而達到中的境界，完成每個人與生俱來的責任和使命。沒有根據的話（實指沒

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 83 頁。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 83 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 162 頁。
[4] 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社，2021，第 245 頁。
[5] 參見潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社，2021，第 245—247 頁。
[6] 即舜的《韶》樂，亦是孔子在齊聽聞後三月不知肉味的樂。
[7] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 39 頁。
[8] 李民、王健：《尚書譯註》，上海古籍出版社，2004，第 32 頁。

有獲得聖賢傳承和親自授受的話）不要相信，沒有向聖賢呈報並獲得他們認可和支持的思想和學說，不能採用。人民擁戴的難道不是君主嗎？君主畏懼的難道不是民眾嗎？沒有君主，人民擁戴誰呢？離開了民眾，就沒有人戍守城邦。要恭敬呀！謹慎地對待你的君位，恭敬地施行人民希望的善美之事。如果天下民眾困苦貧窮，上帝賜予你的福命就永遠終結。好話與壞話都說盡了，我不再重複。」

「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」這個舉世聞名的「十六字心法」，是伏羲、神農、黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹等先聖傳承下來的既是治國理政也是修身養性的內聖外王之道，她奠定了中華文明自律內省、緊扣心性實踐這一生命文化的基調，是中華文化的核心（關於它的具體闡釋，詳見潘麟先生《〈中庸〉心要》一書的相關內容）。孔子認爲，舜有大智慧，能夠很好地運用「允執厥中」的思想，「子曰：『舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。其斯以爲舜乎！』」（《中庸》）[1]《淮南子・脩務訓》曰：「蓋聞傳書云：『神農憔悴，堯瘦臞（qú），舜霉黑，禹胼胝（pián zhī）。』由此觀之，則聖人之憂勞百姓甚矣！」[2]因聖人即活著的「十六字心法」，「十六字心法」即聖人之心髓，可知「十六字心法」既蘊含著博大精深的智慧、揚善去惡的正義，也蘊含著無有窮盡的仁愛。

儒家一直自覺地傳承以「十六字心法」爲核心的三代之聖學。孔子晚年對曾參曰：「參乎！吾道一以貫之。」（《論語・裡仁》）[3]這個「一以貫之」的「道」即「允執厥中」之道，自伏羲、神農、黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹、湯、文、武、周公一直傳承到孔子這裡：「道統之傳有自來矣。其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也。」（朱熹《〈中庸章句〉序》）[4]具體而言，儒家經典如《易經》《春秋》《尚書》《詩經》《中庸》等皆自覺傳承著「允執厥中」的思想，熊十力先生[5]曰：「《易》道隨時處中，孔門演《易》之旨作《中庸》」[6]，「《中庸》是《易》《春秋》之提要」[7]。說明伏羲的《易經》思想即「處中」思想，孔門直承《易經》宗旨作《中庸》，《中庸》即專門闡述「中道」及「中道」之用的著作，故孔門宗旨直承伏羲、神農、黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹、文、武、周公而來，始終持守著中道而不失。

明朝大儒王陽明說：「聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授受曰：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。此心學之源也。」（《王陽明全集・〈象山文集〉序》）[8]「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」就是儒家道統之源頭，不得此「道統」傳承，絕不能領悟儒家內聖之學的真義。

二、禹、湯、文、武、周公之傳：殷因於夏禮，周因於殷禮

㈠大禹：治水功成，作《大夏》

禹，姓姒，名文命，字高密。禹是鯀的兒子，黃帝的玄孫，帝顓頊的孫子。同時，禹還是夏後氏的首領，夏朝的開國之君，亦是中華民族的立國之祖。

---

[1] 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社，2021，第 115 頁。
[2] 〔漢〕劉安：《淮南子》（下），陳廣忠譯註，中華書局，2012，第 1122 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 39 頁。
[4] 〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，中華書局，1983，第 14 頁。
[5] 熊十力（1885—1968），著名哲學家，新儒家開山祖師，國學大師。原名繼智、升恆、定中，號子真、逸翁，晚年號漆園老人。幼時在家隨兄讀書，十四歲從軍，1905 年考入湖北陸軍特別小學堂，在校期間，加入武昌「科學補習所」「日知會」等反清革命團體，武昌起義後參加光復黃州活動，後赴武昌，被任命爲湖北軍政府參謀。1917 年赴廣州參加孫中山領導的「護法運動」。失敗後，決意專心從事哲學研究。先後在武昌文華大學、天津南開中學、北京大學、浙江大學任教。1949 年以「特別邀請人士」身份參加首屆全國政治協商會議，後被選爲全國政協二、三、四屆委員。1968 年 5 月 24 日絕食身亡。著有《新唯識論》《原儒》《體用論》《明心篇》《佛家名相通釋》《破破新唯識論・摧惑顯宗記》《十力語要》《乾坤衍》等書。其學說影響深遠，在哲學界自成一體，「熊學」研究者也遍及全國和海外，《大英百科全書》稱「熊十力與馮友蘭爲中國當代哲學之傑出人物」。
[6] 《熊十力全集》第五卷，湖北教育出版社，2001，第 23 頁。
[7] 《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社，2001，第 448 頁。
[8] 〔明〕王守仁：《王陽明全集》（上），謝廷傑輯刊，中央編譯出版社，2014，第 225 頁。

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸偪（bī）人，獸蹄鳥跡之道交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀹（yuè）濟漯（luò）而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？」（《孟子・滕文公上》）[1]

大約4000年前，堯之時，天下還沒有安定，黃河流域洪水氾濫，草木茂盛地生長，鳥獸大批地繁殖，五穀卻沒有任何收成，鳥獸危害人類，神州大地上到處都是獸啼鳥跡，人民苦不堪言。堯常常獨自爲此憂慮，聽取四岳的意見，命令鯀前往治水。鯀採取的是水來土擋的堙障方法，治了九年都沒有任何成績。後來，堯把舜選拔出來，讓舜攝行天子事，並負責治理工作。舜命令伯益掌管火政，伯益於是用烈火焚燒山野沼澤的草木，鳥獸都逃跑隱藏了起來。舜看到鯀治水沒有任何功績，「乃殛（jí）鯀於羽山以死。天下皆以舜之誅爲是。於是舜舉鯀子禹，而使續鯀之業」（《史記・夏本紀》）[2]。禹便奉命繼承父業前往治水。禹是如何治水的呢？他疏浚九河，將濟水、漯水引入大海，挖掘汝水、漢水，疏導淮水、泗水，引導它們注入長江，然後中國大地才能耕種。在那個時候，禹在外八年，三次經過家門卻不敢進入，雖然想耕種，但（沒有把水治好），可能嗎？禹在外治水，幾次經過家門不敢進去的故事在《史記》中亦有記載：

禹傷先人父鯀功之不成受誅，乃勞身焦思，居外十三年，過家門不敢入。薄衣食，致孝於鬼神。卑宮室，致費於溝洫。（《史記・夏本紀》）[3]

禹爲其父親鯀治水無功受誅殺（使百姓仍深陷於水深火熱之中）而感到難過，他念念不忘父親的遺願，時刻想著人民的疾苦，根本顧不上身體的勞累和精神的疲乏，苦苦思索，拚命工作，爲了治水不知不覺在外面生活了十三年，多次從自家門前經過卻不敢進入。他在吃穿用度上非常節儉，虔誠地祭祀孝敬鬼神（此時處於人類文明之初的原始宗教時期，鬼神崇拜尤爲突出，人們認爲萬物有靈，一切皆由神靈掌控。人所能做的，唯有想盡辦法取悅鬼神，以祈求鬼神降福護佑）。他的宮室建造得很簡陋，把錢財都用於治理河川之上。他吸取父親治水失敗的教訓，改堵爲疏，事必躬親，領導軍民疏通河道，直到手上、腳上都長滿了老繭，身子曬得黝黑，因爲太過勞累，半個身子都不聽使喚，走起路來一瘸一拐，後世人們把這種步伐稱爲「禹步」。經過十幾年的艱苦奮鬥，大禹終於疏導了大大小小的江河，洪水退去，大地上出現了新綠。人們從高山洞穴或樹上的窠巢中走出來，重新過上了安定的生活。

把百姓的疾苦當成自己的疾苦，同時繼承父親遺志，誓死把洪水治理好，這種真誠無我的仁愛之心是大禹成功治水的前提。大禹治水之功甚偉，爲了表彰其功績，舜帝賜禹以玄圭，禹接受了嘉獎。此後，舜又對禹的道德修養、施政能力等各方面進行全面考察，最後才薦禹於天，將帝位禪讓給禹。

禹接受了舜托付的天下和「十六字心法」，中原地區得到空前的發展和強大。《左傳・哀公七年》記載了當時的盛況：「禹合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。」[4]因大禹的德行和威望，萬國諸侯尊其爲諸侯之長。後來，他與群臣、諸侯召開大會商計治國之道，宣佈建立國家政權，國號爲夏後（史稱夏朝，約前2070—前1600），且封功爵德，頒發政令，起用賢臣。夏朝是中華大地上第一個國家形態的奴隸制王朝，它的建立標誌著原始社會正式成爲歷史，社會文明的發展進入了新的形態。

夏朝建立後，「色尚黑，牲用玄，以黑爲徽號」（《綱鑒易知錄・夏紀》），大禹命皋陶作《大夏》樂，是歌頌大禹治水之德業的樂舞，屬文舞，爲夏禮的重要部分。《大夏》是夏人結合夏的特點，在《韶》樂的基礎上改造而來，如此夏禮更趨於完美。《綱鑒易知錄・夏紀》記載：

---

[1] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 124 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 46 頁。
[3] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 47 頁。
[4] 李夢生：《左傳譯註》，上海古籍出版社，2004，第 1315 頁。

禹命皋陶爲《夏》籥（yuè）九成，昭其成功也。

初，黃帝作車，少昊加牛，奚仲加馬，禹命奚仲爲車正，建旌旗、斿旐（yóu zhào），以別尊卑等級。

懸鍾、鼓、磬、鐸（duó）、鞉（táo），以待四方之士，曰：「導以道者擊鼓，諭以義者擊鐘，告以事者振鐸，啟以憂者擊磬，有獄訟者搖鞉（táo）。」常曰：「吾不恐四海之士留於道路，恐其留吾門也。」一饋而十起，一沐三握發，以勞天下之民。

古有醴酪（lǐ lào），禹時儀狄作酒，禹飲而甘之，遂疏儀狄，絕旨酒，曰：「後世必有以酒亡其國者。」是時天雨金三日。[1]

大禹命皋陶創作《大夏》，《大夏》使用籥[2]這種樂器演奏，分爲九段，以彰顯其德業和成就，讓後世子孫的行爲有所參照。

最初，黃帝造車，少昊以牛駕駛，奚仲則用馬驅使，大禹任命奚仲作爲車正，並建造圖案、垂飾不同的旗幟，以區別尊卑不同的等級。

大禹在朝堂之上高懸鍾、鼓、磬、鐸、鞉五種樂器（即發出宮、商、角、徵、羽五種聲音的樂器），以接待四方之士，並說：「欲拿道來開導我的請擊鼓，想用義理來讓我明白的請擊鐘，想把政事告知我的請揮動鐸，欲用憂患來啟迪我的請擊磬，有前來打官司的請搖鞉。」他常說：「我不害怕四海的賢士滯留在道路上得不到重用，而唯恐他們滯留在我的門前，那就說明我犯下很多錯誤了。」大禹吃一頓飯要停下十次以接待來訪之人，洗一次頭要多次挽起頭髮來接見來訪之人，他就是這樣爲天下百姓日夜操勞。

古時就有甜酒和醋，大禹之時儀狄釀造了酒，他喝下後覺得很甜味道很好，於是刻意疏遠儀狄，拒絕再飲美酒，並說：「後代一定有因飲酒過量而使國家滅亡之人（事實的確如此，夏桀和商紂王皆應驗了大禹的這句預言）。」

這年天上連續降下三天的銅錢。

昔者伏羲氏始制禮樂。神農氏行蜡祭之禮，作扶犁之樂。黃帝作《咸池》之樂，定衮冕衣裳之制，備吉凶之禮。顓頊高陽氏定牲玉服度之制，作《五基》《六英》之樂，名曰《承雲》。帝嚳高辛氏定升絳長幼及祭祀之禮，作樂曲《六英》。堯作《大章》之樂。舜命伯夷淀三禮，命夔（kuí）典樂，作《九招》（又曰《大韶》）。禹即位，定祭祀冕裳之制，建旌旗、斿旐以別尊卑，作《大夏》之樂。[3][4]在繼承先王禮樂的基礎上，夏之禮樂制度趨於完善，夏朝的禮、樂、舞可謂自成特色，代代相傳。

「禮樂皆得，謂之有德。德者，得也」，「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也」（《禮記・樂記》）[5]，禮樂制度的誕生是人文道德的一次覺醒。

禹去世後將帝位傳給兒子啟，啟打破了禪讓制，開創中國數千年的世襲王位制，中國自此進入「家天下」的治理模式。

夏朝末年，君王桀不僅不修德，還荒婬無度，暴虐百姓，重用奸佞小人，修建「酒池」日夜玩樂，導致夏朝王權勢力日漸衰微。與之相反，商（相傳商的始祖契曾幫助禹治水有功而受封於商）的勢力逐漸發展壯大，商的首領成湯與桀不同，他時刻不忘「執中」之道，內修聖德，仁民愛物，親賢臣遠小人，「諸侯皆歸湯，湯遂率兵以伐夏桀。桀走鳴條，遂放而死」，「湯乃踐天子位」[6]，於西元前1600年取代了夏，建立了商朝（約前1600—前1046）。

---

[1] 〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 51—52 頁。

[2] 古代漢族管樂器，像編管之形，形狀像笛。古籥發源於「吹火管」，至少在近萬年前的新石器時代就已經發展成爲一種完形的多音孔樂器。據史載黃帝命伶倫作律，伶倫截竹首制爲「黃鍾之宮」，也稱「黃鍾之籥」。

[3] 參見廣陵書社編《中國曆代禮儀典》，廣陵書社，2003，第 101—105 頁。

[4] 參見〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 7—51 頁。

[5] 王文錦：《禮記譯解》，中華書局，2016，第 473—474 頁。

[6] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 79 頁。

㈡成湯：廢黜夏桀，作《大濩》

成湯（亦稱「太乙」「履」「殷湯」「天乙」「武湯」，約前1670—前1587）仁德勤政，他曾作《湯誥》以告誡天下諸侯曰：「毋不有功於民，勤力乃事。予乃大罰殛（jí）女，毋予怨。」（《史記・殷本紀》）[1]意思是說，你們若不有功於民，不努力盡責，我將重罰你們，到時你們不要埋怨我。《尚書》記載了《湯誥》全文，現摘錄如下：

王歸自克夏，至於亳（bó），誕告萬方。

王曰：「嗟！爾萬方有眾，明聽予一人誥。惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性，克綏厥（jué）猷（yóu）惟後。夏王滅德作威，以敷虐（nüè）於爾萬方百姓。爾萬方百姓，罹（lí）其凶害，弗忍荼（tú）毒，並告無辜於上下神祇。天道福善禍婬，降災於夏，以彰厥罪。肆（sì）台小子，將天命明威，不敢赦，敢用玄牡，敢昭告於上天神後，請罪有夏。聿（yù）求元聖，與之戮力，以與爾有眾請命。

「上天孚佑下民，罪人黜（chù）伏，天命弗僭（jiàn），賁（bì）若草木，兆民允殖。俾（bǐ）予一人輯寧爾邦家，茲朕未知獲戾於上下，慄慄危懼，若將隕於深淵。凡我造邦，無從匪彝（yí），無即慆（tāo）婬，各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽；罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方。嗚呼！尚克時忱，乃亦有終。」[2]

商王成湯滅夏後歸來，到了亳邑，大告天下四方。

王說：「唉！你們眾多國家的民眾們，明白無誤地聽取我的命令。偉大的上帝把美好的品德降下給天下民眾。要想讓民眾能安然而長久地保持這種美德，衹有君王建立起教育才能做到。夏桀喪失了他本有的品德而作威作福，對你們天下四方民眾施行暴政。你們天下四方的民眾，都遭受他殘酷的迫害，不能忍受這種毒害的痛苦，因此不斷地向天地神靈申訴自己的無辜。上帝的法則是善有善報惡有惡報，給夏朝降下災禍，就是要揭露夏桀的罪過。因此，我小子秉承上帝那威嚴的命令，不敢赦免夏桀的罪過，我斗膽用黑色公牛獻祭，明確地向上帝禱告，請求懲治夏王的罪惡。並且請求那偉大的聖人（伊尹），和他同心協力，帶領你們向上帝請命除惡。

「上帝的確是真心護佑天下的民眾，將罪人夏桀廢黜放逐了，上帝的命令是不會有差錯的，從此，整個國家煥然一新，就像草木繁茂地生長那樣生機勃勃，億萬民眾也就可以繁衍生息了。上帝使我安定地治理你們的國家，這次伐夏桀我不知道是否有得罪天地神靈的地方，所以戰戰兢兢，恐懼不安，就像要墜入深淵中一樣。凡是歸順於我商朝的諸侯方國，不要失去法度，不要怠惰貪圖逸樂，各自遵守爲你們製定的法典，這樣才能得到上帝賜予的福命。如果你們有善行，我不敢隱瞞掩蓋；如果我有了過錯，也不敢自我饒恕：因爲所有這些上帝都考察得清清楚楚。假如你們四方諸侯有罪過，那這是我的罪過；假如我有罪過，不能累及你們四方諸侯。啊！如果能誠心誠意做到這樣，就會有好的結果。」[3][4]

據《綱鑒易知錄・商紀》記載，商朝建立後，「色尚白，牲用白牡，以白爲徽號」。成湯踐天子位第二年，即成湯十九年開始大旱，這個大旱一旱就是七年。「湯以身禱於桑之野，祝曰：『無以予一人之不敏傷民之命。』以六事自責曰：『政不節歟？民失職歟？宮室崇歟？女謁盛歟？苞苴（jū）行歟？讒夫昌歟？』言未已，大雨方數千里。」（《綱鑒易知錄・商紀》）[5]翻譯成現在的話就是，「成湯親自來到桑林的郊野祈雨，

[1] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 86 頁。
[2] 李民、王健：《尚書譯註》，上海古籍出版社，2004，第 116—118 頁。
[3] 參見李民、王健：《尚書譯註》，上海古籍出版社，2004，第 116—118 頁。
[4] 參見〔春秋〕孔子：《尚書》，王世舜、王翠葉譯註，中華書局，2012，第 385—388 頁。
[5] 〔清〕吳乘權等編譔：《綱鑒易知錄》，管成學等註譯，紅旗出版社，1998，第 78 頁。

十分虔誠地對上帝禱告說：『請上帝不要因爲我一個人的不努力而傷害百姓的性命。』並且用六件事責問自己：『是我的政令沒有法度或是我的管理不善嗎？是我對萬民失職了嗎？是我的宮室修得過高了嗎？是我聽信妃嬪弄權幹政太多了嗎？是我法令不嚴，導致貪污行賄之事屢有發生嗎？是我用人不淑，使諂媚小人得勢猖獗起來了嗎？』話還沒說完，縱橫幾千里都下起了大雨。」

古代的人們靠天吃飯，故每遇大旱之年，人們只好祈願上帝，求賜甘霖。祈雨是歷朝歷代極爲常見之事。《淮南子・主術訓》說成湯之所以祈雨成功，在於其「抱質效誠，感動天地，神諭（yù）方外。令行禁止，豈足爲哉？古聖王至精形於內，而好憎忘於外；出言以副情，發號以明旨；陳之以禮樂，風之以歌謠；業貫萬世而不壅，橫扃（jiōng）四方而不窮；禽獸昆蟲，與之陶化，又況於執法施令乎！」[1]所以，衹要懷著質樸誠摯之心，就能感天動地，神奇般地感化一切。而靠行政命令來規定人們該幹什麼不該幹什麼，哪有如此神奇的效果？古之聖王保有最純粹的精神在內心，又將好憎之情忘卻並拋到九霄雲外（超越一切後天的美丑善惡之二元境界，實現天人合一的一元境界）；他的言論充滿真情實感，號令則闡明仁慈的旨意；他通過禮樂來陶冶民性，用歌謠來諷喻民風；他的這種聖化之功持續萬代而不會停止，橫貫四方而不會窮盡；就連禽獸昆蟲也隨之受到陶冶感化，更何況由這樣的聖王執法施令，天下誰人不聽從感化呢？

天下起大雨，年終大豐收，百姓生活安定，於是伊尹創作樂曲《大濩（hù）》[2]，用以歌頌商湯伐桀之德行和天下安定的生活，教化民眾。

成湯還在眾多的器物上製作銘文來警示自己（在生活器物上刻銘文警示自己，爲夏、商、周非常流行的一種做法），湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新。」「商湯自勉曰：如果能每天除舊更新，就要天天除舊更新，不間斷地新之又新。此句字面意思是：要天天盥洗沐浴身體上的塵埃，保持清潔，如此堅持下去，做到身體永遠的潔淨。其引申之義爲：以德潤身，以德淨心。德性之水是世上最好的聖水，此水可以潔淨整個身心形意一切污染，使我們的身心、言行、人格、思想、學術、人生等，皆能保持著最清明、最健康、最興旺、最純潔的狀態，並在此狀態下持續地向著德化人生、覺醒生命、發明心性、究竟解脫、圓滿至善的方向成長。這是『湯、武，反之』之涵養、誠意和慎獨工夫。」（《〈大學〉廣義》）[3]

成湯三十年，湯去世，湯的嫡孫太甲繼承帝位。此後，太甲（？—前1557）、盤庚（生卒年不詳）、武丁（？—前1192）等明君，謹記先祖成湯的忠告，內修明德，外用賢臣，愛民如子，使商朝逐步趨於鼎盛。

然而，五百多年後的商紂王（帝辛，約前1105—前1046）因資性敏捷，才力過人，便認爲天下無人比得上自己，於是終日沉湎酒色，生活奢靡，對寵妃妲己言聽計從。爲打獵遊玩，不惜變良田爲荒原，只爲了讓鳥獸草木在田裡生長。因賦稅過重，民眾普遍不滿。爲鎮壓民眾的反抗，商紂設計了「炮烙」等酷刑，使天下震驚。據《史記・殷本紀》記載，大臣祖伊看到周族首領西伯昌內修聖德，滅了一個饑國，唯恐周強大後，災禍降臨商朝，於是對紂王提出警告，紂王卻說：「我生不有命在天乎？是何能爲！」（《史記・宋微子世家》）[4]意思是，我生下來做國君，不就是承受天命嗎？這能把我怎麼樣呢！他偏信讒言，拒聞忠諫，又罷免了賢大夫商容，重用費仲、惡來等奸人，濫殺良臣無辜。如此等等，終於導致眾叛親離、民怨鼎沸，奴隸起義風起雲湧，國家日益衰亡。

㈢文王、武王：修德克商，作《大武》

[1] 〔漢〕劉安：《淮南子》（上），陳廣忠譯註，中華書局，2012，第 431 頁。
[2] 周代「六樂」之一，屬於武舞。《莊子・天下》：「黃帝有《咸池》，堯有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，湯有《大濩》，武王、周公作《武》。」
[3] 潘麟：《〈大學〉廣義》，復旦大學出版社，2015，第 200 頁。
[4] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1463 頁。

周國首領姬昌（周文王、西伯昌，前1152—前1056），則暗地裡修德行善，遵循後稷、公劉的重農政策，弘揚道德、禮制，努力做到「篤仁、敬老、慈少、禮賢下士」。他勵精圖治，辛勤勞作，以至於「日中不暇食」。在他的治理下，周國居住地「道不拾遺，夜不閉戶」，周圍的諸侯紛紛歸服，周國勢力越來越大。《史記・周本紀》記載：

古公有長子曰太伯，次曰虞仲。太姜生少子季歷，季歷娶太任，皆賢婦人，生昌，有聖瑞。古公曰：「我世當有興者，其在昌乎？」長子太伯、虞仲知古公欲立季歷以傳昌，乃二人亡如荊蠻，文身斷髮，以讓季歷。[1]

古公亶父有個長子名叫太伯，還有一個次子名叫虞仲。另外，他的妃子太姜生了第三個兒子名叫季歷，季歷娶了太任，太任像太姜一樣是賢惠的婦人，她生下了姬昌，姬昌有聖人的瑞兆。古公亶父看到這個孫子開心地說：「我姬氏後世如果有朝一日要興旺發達，難道說就在姬昌身上應驗嗎？」古公亶父的長子和次子都知道父親想讓季歷繼位，以便日後傳位給姬昌。爲了實現父親的心願，太伯、虞仲兄弟二人就逃到了南方的荊蠻之地（今天的江浙一帶），按當地習俗紋身、剃髮（以示身份低賤），把王位讓給了季歷。古公亶父去世後，季歷繼位，也就是公季。公季傚彷父親施行仁政，天下諸侯都歸順他。公季去世後，姬昌繼位。姬昌繼位後，果然把周國發展得越來越強盛。

有文讚曰：「《詩》云：『穆穆文王，於緝熙敬止。』爲人君，止於仁。爲人臣，止於敬。爲人子，止於孝。爲人父，止於慈。與國人交，止於信。」（《大學》）[2]

就在周的勢力越來越強大時，商紂王擔心姬昌謀反，就找藉口把他召到朝歌，囚禁在羑（yǒu）裡[3]長達七年之久。姬昌幾經磨難才被營救出來。被紂王囚禁的幾年裡，周文王姬昌悉心鑽研伏羲的八卦，將其推演爲六十四卦並重新排列，使其規範化、體系化，「其囚羑裡，蓋益易之八卦爲六十四卦」，「《易正義》云伏羲制卦，文王卦辭，周公爻辭，孔十翼也」。（《史記・周本紀》）[4]也就是說，伏羲製作八卦，文王將其演述爲六十四卦和三百八十四爻，並作卦辭，文王之子周公則給三百八十四爻都作了爻辭，至此《周易》形成了卦名、卦畫、卦辭、爻辭的主體內容，這部分稱爲「經」。春秋末年，孔子晚年編定「六經」，孔門弟子記錄了孔子述《易》之言論共十篇文獻，稱爲《十翼》，亦稱《易傳》。漢時，將「經」與「傳」合編在一起，遂成後世流傳之定本：《周易》。《周易》之後，伏羲之《先天易》、神農之《連山易》、黃帝之《歸藏易》皆失傳，相傳此三《易》的思想已被周文王吸納進了《周易》中，故祇需一部《周易》即可。

誠如前文所言「《易》道隨時處中，孔門演《易》之旨作《中庸》」，可見從伏羲、神農、黃帝、顓頊、帝嚳，再到堯、舜、禹、湯、周文王、周公和孔子，歷代聖賢皆自覺地傳承和發展著《易》道思想，亦即「中庸」思想。

周文王的臨終遺言，名曰《保訓》。「中」或曰「中道」是《保訓》全篇的核心思想，直接影響了發出「鬱鬱乎文哉！吾從周」之嘆的孔子，致使孔子再三地盛讚「中道」，並將「中庸之道」定爲儒士（君子）修學的最高境界。這也直接致使孔子之孫子思將其著作命名曰《中庸》。（《〈中庸〉心要》）[5]

文王被囚數年，周國大臣閎（hóng）夭與散宜生、太顛等人商議，以重價求購有莘氏美女、驪戎文馬、

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第102頁。
[2]潘麟：《〈大學〉廣義》，復旦大學出版社，2015，第2頁。
[3]中國歷史上第一座國家監獄遺址，位於今河南省湯陰縣北八里處。清代黃履平《易台考略》：「羑裡城周圍二百五十步，高二丈，中實羑裡，蓋商獄也。」據《史記》「文王拘而演《周易》」，羑裡城是姬昌被殷紂王囚禁而演述《周易》的地方。遺址現高約5米，南北長106米，東西寬103米，面積10918平方米。在歷史上，人們曾在此多次修建紀念周文王的廟宇，現存有明嘉靖二十一年（1542）重修的建築物。在遺址的南下端，有一座「演易坊」青石牌坊，在牌坊的東西後側分別有「禹碑」和「周文王羑裡城石碑」兩通。在廟院的正中有5間大殿，內塑文王像。1942年毀於兵亂。在大殿基址西北側一米多高的台基上，建有三間樓房，門額刻有「演易台」三字，相傳是周文王當年演易的地方。大殿基址的西南側有「文王易」石碑，上鐫《周易》六十四卦及釋文，東南側有乾隆帝1750年寫的詩碑一通。在遺址中軸線的最北端有5間保存完整的單層灰瓦寢殿。現爲河南省重點文物保護單位。（《易學百科全書》編輯委員會編《易學百科全書》，上海辭書出版社，2018，第35—36頁。）
[4]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第106頁。
[5]潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社，2021，第261頁。

有熊之九駟等獻給紂王，紂王大悅說：「此一物（指有莘氏美女）足以釋西伯，況其多乎！」[1]由此，紂王釋放文王出獄，並賜給文王弓矢斧鉞（yuè）。弓矢和斧鉞在當時是王權、軍權之象徵，文王被授予此物，意味著他從此擁有了代替王朝行使征伐的權力。當時，文王對紂王所設的「炮烙」酷刑十分氣憤。所謂「炮烙」，即用炭火燒熱銅柱，把犯人綁在燒紅的銅柱上燒死，犯人往往受盡折磨，直至皮焦肉爛而死。爲廢除此酷刑，文王自願獻出周國的洛西之地，請求紂王答應其要求。沒想到，紂王答應文王的請求廢除了酷刑，從此文王更加贏得百姓的愛戴。

出獄後，他繼續施行仁政，發展生產，聚集力量。短短五十餘年就將周族從一個附屬的小諸侯國發展成爲「三分天下有其二」的大國，爲後來他的兒子周武王姬發（？—約前1043）滅商奠定了堅實基礎。

約西元前1056年文王崩，姬發繼位，號爲武王，尊其父西伯昌爲文王，追尊古公亶父爲太王，公季爲王季。武王即位後，以太公望（姜子牙）爲師，周公旦（姬旦，周武王的親弟弟）爲輔，召公奭（shì）、畢公高等人爲左右王，繼承文王克商大業。在君臣齊心治理下，周國日益強盛。

紂愈婬亂不止。微子數諫不聽，乃與大師、少師謀，遂去。比幹曰：「爲人臣者，不得不以死爭。」乃強諫紂。紂怒曰：「吾聞聖人心有七竅。」剖比幹，觀其心。箕子懼，乃詳狂爲奴，紂又囚之。殷之大師、少師乃持其祭樂器奔周。[2]

紂王卻越來越婬亂，絲毫沒有停止的意思。微子爲此曾多次勸諫，紂王都不聽，於是微子就和太師、少師商量，逃離了殷國。比幹卻說：「給人家做臣子，不能不拼死爭諫。」於是就極力勸諫紂王。紂王大怒說：「我聽說聖人的心有七孔。」竟然剖開比幹的胸膛，挖出他的心來觀看。箕子見到此情形非常害怕，就佯裝瘋癲去給別人做奴隸，紂王知道後又把箕子囚禁起來。殷國的太師、少師拿著祭器、樂器，急忙逃到周國。

這時，周武王認爲時機已到，西元前1046年[3]，他率領諸侯軍討伐紂王。商紂王組織軍隊共計七十萬人於牧野（今河南淇縣西南）進行抵抗，但紂王軍隊戰士皆無心應戰，反而把矛頭倒向紂王給武王開路。因此，紂王軍隊雖然人數眾多，但由於紂王早已失去人心，無人聽從號令，不久便被武王之師以摧枯拉朽之勢打敗。商紂王衹能倉皇逃進城裡，登上鹿台，引火自焚。周武王趕到後，砍下他的頭，掛在太白旗杆上示眾。自此延續了五百多年的商王朝滅亡了。隨後，周武王還處死妲己，釋放箕子，修繕比幹之墓，表彰商容的里巷。

周朝建立，「色尚赤，服以冕」。建立王朝後，武王求賢若渴，親自找到箕子並懇切地向他詢問治國之法，箕子爲武王陳述了治國方略，此即《尚書》中的《洪範》。但箕子爲商紂王的叔父，與微子、比幹并稱「殷末三仁」，因此武王滅商後，無論武王如何懇求其出仕，他都鐵了心不去當周朝臣子。後來他找了個機會率領商的遺老故舊和通曉文藝百工之人，逃到了蠻荒的朝鮮半島，建立起朝鮮侯國，從此定居下來。武王聽說後，以「朝鮮」之地封給箕子，史稱「箕子朝鮮」，箕子也因此成爲朝鮮侯。而殷商舊臣伯夷、叔齊認爲商朝被周所滅是恥辱，故他們離開周朝，隱居於首陽山，堅守道義，終因不肯吃周糧而死。

周朝（前1046—前256）建立初期，政權未穩，民心動搖。如何處置殷商遺民與上層貴族呢？周武王採納周公的建議，沒有濫殺濫毀，而是對殷商舊臣予以充分信任，所謂「聖人之用兵也，亡國而不失人心」（《莊子・內篇・大宗師》）[4]。武王將殷之舊都分爲三國——邶國、鄘國和衛國，並將紂王之子武庚封於邶國，將弟弟管叔封於鄘國，將弟弟蔡叔封於衛國：以此監管殷民，謂之「三監」。

後來，武王遷都鎬京，建學校，養老人，並創作樂曲《大武》，孔子曾對此樂舞有過評價：「子謂《韶》：『盡美矣，又盡善也。』謂《武》：『盡美矣，未盡善也。』」（《論語・八佾》）[5]《韶》爲舜之樂，舜的天

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第104頁。
[2]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第95頁。
[3]關於牧野之戰發生的年代有44種不同說法，從西元前1130年到西元前1018年都有。
[4]〔戰國〕莊子：《莊子》，方勇譯註，中華書局，2010，第95頁。
[5]楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第33頁。

子之位爲禪讓而來，故孔子認爲「盡善」；而武王的天子之位乃伐紂而來，儘管是正義之師，孔子認爲其「未盡善」。

據《綱鑒易知錄・周紀》記載，由於日夜操勞，周武王克商第二年就身染重病。周公擔憂天下未定，殷民還沒有全部心服，國家根基搖搖欲墜，武王的生死關係天下的安危，所以周公向先王太王、王季、文王禱告，願意用自己的性命代替武王去死。第二天，武王的病就痊癒了。周公禱告文辭的冊書，被收藏在金縢之匱（用金屬製作的盒子）中。後來，爲了表彰周公的忠誠，史官遂將此事書寫下來，收錄到《尚書》中以《金縢》之文流傳後世。

幾年之後，武王逝世。臨終前武王將自己年幼的兒子姬誦（周成王，前1055—前1021）托付給周公。武王之死使整個國家失去了重心，成王年幼，內憂外患接踵而來。周公毅然挑起了「攝行政當國」的重擔，同時教導成王。史書說：「武王既崩，成王少，在強葆之中。周公恐天下聞武王崩而畔，周公乃踐阼代成王攝行政當國。」（《史記・魯周公世家》）[1]

㈣周公：深悟中庸，制禮作樂

周公旦者，周武王弟也。自文王在時，旦爲子孝，篤仁，異於群子。及武王即位，旦常輔翼武王，用事居多。武王九年，東伐至盟津，周公輔行。十一年，伐紂，至牧野，周公佐武王，作《牧誓》。破殷，入商宮。已殺紂，周公把大鉞，召公把小鉞，以夾武王，釁社，告紂之罪於天，及殷民。釋箕子之囚。封紂子武庚祿父，使管叔、蔡叔傅之，以續殷祀。徧封功臣同姓戚者。封周公旦於少昊之虛曲阜，是爲魯公。周公不就封，留佐武王。（《史記・魯周公世家》）[2]

周公旦（姬旦，也稱「叔旦」，周文王姬昌第四子，後世尊其爲「元聖」），爲周武王的親弟弟。自周文王還在世時，作爲兒子的周公旦就非常孝順，忠厚仁愛，勝過文王的其他兒子。待武王即位後，周公旦經常伴隨武王左右輔弼武王，處理非常多的政務。武王九年，曾親自東征到盟津，周公旦亦隨軍輔助他。武王十一年，周軍討伐商紂王，兩軍在牧野交戰，周公旦佐助武王克商，發佈了動員戰爭的《牧誓》。周軍攻破殷都後，進入商王宮。把商紂王殺了以後，周公旦手持大鉞，召公手持小鉞，在武王左右輔佐他，舉行釁社之禮，向上帝與殷民昭告商紂王之罪狀。釋放箕子出獄。封商紂王的兒子武庚祿父，令管叔、蔡叔輔助他，以延續殷商的祭祀之禮。此後，武王遍封功臣、同姓及親戚。封周公於少昊（黃帝之子）的故墟曲阜，這就是魯公。但周公沒有去自己的封國，而是留在朝廷輔佐武王。

周公廢寢忘食地治理著國家。管叔和他的諸弟卻在國內到處散佈流言說：「周公將不利於成王。」（《史記・魯周公世家》）[3]由此，成王開始懷疑周公，叔侄之間產生了很深的隔閡；王室內部也有人開始對周公「攝行政當國」持懷疑態度。周公只好退位避居東方，玩味《易經》，給三百八十四爻作了爻辭。

滅商後的第三年，管叔、蔡叔勾結紂王的兒子武庚，聯合東夷部族反叛周朝，史稱「三監之亂」。剛建立三年多的周王室一時間處於內外夾攻、風雨飄搖之中。周公再三權衡後決定二次出兵東征。出征前他首先說服太公望和召公奭：「我之所以不迴避困難形勢而攝政當國，是擔心天下不穩。如果江山變亂，生民塗炭，我將無顏回報太王、王季、文王和武王給我的重托。成王年幼，我是爲了成就周王朝大業才這麼做。」（《史記・魯周公世家》）[4]

周公東征雖然激烈，卻深受人民的擁護支持。「既破我斧，又缺我斨。周公東征，四國是皇。哀我人斯，

[1] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1391頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1389頁。
[3] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1391頁。
[4] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1391頁。

亦孔之將。既破我斧，又缺我錡。周公東征，四國是吡。哀我人斯，亦孔之嘉。既破我斧，又缺我銶。周公東征，四國是遒。哀我人斯，亦孔之休。」（《詩經・豳風・破斧》）大意是，那些老爺既使我斧破折，又使我斨缺殘。周公率軍東征，四國君主無不心驚膽戰。周公哀憐我們這些平民，這是多麼的仁賢。那些老爺既使我斧破折，又使我錡缺殘。周公率軍東征，四國百姓深受教化感染。周公哀憐我們這些平民，這是多麼的良善。那些老爺既使我斧破折，又使我銶缺殘。周公率軍東征，四國家人重聚生活平安。周公哀憐我們這些平民，這是莫大的恩典。[1]

歷時三年，周公東征不僅順利平定了叛亂，還乘勢向東進軍，將周朝版圖擴展到了東海邊。至此，周朝不再是西陲的「小邦周」，而成爲一個領土廣袤的泱泱大國了。「管、蔡、武庚等果率淮夷而反。周公乃奉成王命，興師東伐，作《大誥》。遂誅管叔，殺武庚，放蔡叔。收殷餘民，以封康叔於衛，封微子於宋，以奉殷祀。寧淮夷東土，二年而畢定。諸侯咸服宗周。」（《史記・魯周公世家》）[2]

周公東征取得輝煌勝利之後，作《鴟鴞》一詩，希望感動成王，消除誤會，《毛詩序》云：「《鴟鴞》，周公救亂也。成王未知周公之志，公乃爲詩以遺王，名之曰《鴟鴞》焉。」[3]但是隔閡太深，此詩依然未能消除成王對周公的誤會，衹是成王也不敢責備周公。直到周公去世，成王開啟金縢之匱，才消除了對周公的誤會。周公去世那一年的秋天，是百谷成熟的季節，還沒有收穫，《尚書・金縢》云：

天大雷電以風，禾盡偃（yǎn），大木斯拔，邦人大恐。王與大夫盡弁，以啟金縢之書，乃得周公所自以爲功代武王之說。二公及王乃問諸史與百執事。對曰：「信。噫！公命我勿敢言。」

王執書以泣，曰：「其勿穆卜。昔公勤勞王家，惟予沖人弗及知。今天動威以彰周公之德，惟朕小子其新逆，我國家禮亦宜之。」

王出郊，天乃雨，反風，禾則盡起。二公命邦人，凡大木所偃，盡起而築之，歲則大熟。[4]

天空電閃雷鳴，狂風大作，莊稼全部被吹倒，大樹也連根拔起，國人極爲恐慌。成王和大臣們都穿上禮服、戴上禮帽，去開啟用金線封固的匣子，看到了周公請求以自己性命代替武王去死的禱告冊書。太公、召公和成王於是詢問史官和眾多執事官員。他們回答說：「是的。唉！周公命令我們保密，我們都不敢說。」

成王手捧冊書，流著眼淚說：「我們用不著（爲這次天災）恭敬地占卜了。以前周公替周王朝辛勤地操勞，是我這個年幼之人所不知道的。現在上帝動怒來懲罰我們（不給周公葬以應有之禮），以彰顯周公之聖德大功，我應該親自去迎接周公的遺體改葬以天子之禮，這和我們國家的禮儀是相符合的。」需要強調的是，周代的葬禮是有嚴格要求的，「武王末受命，周公成文武之德。追王太王、王季，上祀先公以天子之禮」（《中庸・第十八章》）。

成王親自到郊外迎接周公遺體，天就下起了大雨，風向也變反，把倒伏的莊稼又吹直了起來。太公和召公命令國人，凡是大樹被吹倒的都扶起來，並且用土培根加固。這一年仍然獲得了大豐收。成王將周公葬於畢地陪伴文王，以此表明自己不敢以周公爲臣。

話說回來，周公東徵取勝後，大行封邦建國，營建成周洛邑，完成了武王遷都中原的遺志。中原地區在周公的治理下，人心安寧，生活富足，各民族大遷徙、大融合。七年後，周成王成年，周公決定還政，他作《多士》《毋逸》，告誡成王要以前朝滅亡爲鑒，要先知稼穡之艱，不可縱情聲色、耽於安逸遊玩。周公在社稷危難之時，不畏艱辛，不懼流言，挺身而出，擔起重任；危難解除後，功成而不居，毅然引退。這種大公無私、無我奉獻的精神被後人世代稱頌。

---

[1] 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海辭書出版社，2000，第 307—308 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1392 頁。
[3] 李學勤主編《十三經註疏・毛詩正義》（上），北京大學出版社，1999，第 512 頁。
[4] 李民、王健：《尚書譯註》，上海古籍出版社，2004，第 240 頁。

周公退隱後專注於制禮作樂。「周公居攝三年，制禮作樂。」（《尚書大傳・康誥》）他在商周舊禮的基礎上刪減增補，製定了一套宗法禮制，不僅奠定了周朝八百年的基石，還催生了春秋戰國時期的諸子百家思想，對後世中國政治、經濟、軍事、文化等皆產生了極其深遠的影響。

「殷因於夏禮」，「周因於殷禮」，夏商週三代禮樂一脈相承，然而周禮相對於殷禮、夏禮而言，更加完備和體系化。故周公乃夏、商、周禮樂之集大成者。如前文所言，周公還完善了《易經》三百八十四爻的爻辭，繼承、發揚了《易》道思想，即「中庸」思想，並將這種思想貫穿到其制禮作樂的過程中，孔子曾言「禮乎禮，夫禮所以制中也」（《禮記・仲尼燕居》）[1]，故周禮思想的核心依然是「中庸」思想。《中庸》曰：「凡爲天下國家有九經，曰：修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。」[2]意思是，貫穿齊家、治國、平天下三方面者有九條亙古不易的法則：修身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯。周公制禮作樂亦是圍繞著這「九經」，對殷禮進行了一番深化和系統化，以適應新生政權行使德治（以德治國）的需要。

然而，周公制禮作樂，並非僅僅是改造殷人的祭祀典禮和置換典禮所用的樂歌，而是涉及了意識形態和社會制度的各個方面。近代著名學者王國維說：「周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制，君天子、臣諸侯之制。二曰廟數之制。三曰同姓不婚之制。」（《殷周制度論》）[3]

周公禮樂思想中的「明德慎罰」「敬天保民」是對「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」這「十六字心法」的繼承與發展。其中所蘊涵的王道思維與王道精神，凝聚了中華文明的精髓。據史書記載，周朝以仁德感召萬民，使萬民歸心，心悅而臣服，「周公吐哺，天下歸心」（曹操《短歌行》）。周王朝建朝八百餘年，其中「成康之際，天下安寧，刑錯四十餘年不用」（《史記・周本紀》）[4]，也就是說，周康王（周成王之子姬釗）之時，因爲天下安寧，民不犯法，故有四十多年沒有動用刑罰。《尚書大傳》將周公一生的功績概括爲：「一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮樂，七年致政成王。」可見，周公是一個將文治武功發揮到極致的文武兼備之聖才。能文能武者，纔是真正的儒士。

周公制禮作樂對中國文化有何貢獻？諸子百家思想爲什麼在春秋末期誕生？牟宗三[5]先生在《中國哲學十九講・中國哲學之重點以及先秦諸子之起源問題》中這樣分析：

諸子的思想首先出現的是儒家，然後是墨家，所以最先是儒墨相對立。道家是後起的，法家更是後起的。這四家於我們所要討論的諸子起源問題是直接相干的。名家不是直接相干的，它是派生的（derivative），是從這四家所對付的問題裡面派生出來的。陰陽家沒有文獻，它是戰國末年所產生的思想，它是派生的派生，更不是直接相干的。先秦雖然號稱有「諸子百家」，但是如果集中一點來講，就是這六家，所以司馬談就有「六家要旨」。這六家中主要的是儒、墨、道、法四家，這四家是直接相干的。那麼他們直接相干的問題、切的問題是什麼問題呢？就是他們都是對著周文而發，對著周朝這一套文制而發。孔子不是說嗎，「鬱鬱乎文哉，吾從周」（《論語・八佾》）。他這個文不是文章的文，而是典章制度，廣義的典章制度通通在內。「鬱鬱乎文哉」是什麼呢？就是說到了周朝，這個禮樂纔是粲然明備。在夏、商兩代，禮樂還是粗略的很，到了周朝才完全明備。這完全明備並不祇是多少的問題，而是指原則分明，各方面都有。這個明備也不是籠統的說個明備，大體可以順著兩系來瞭解。那兩系呢？在這裡我們暫時把樂撇開，專就著禮來講。孔子說「鬱鬱

[1] 王文錦：《禮記譯解》，中華書局，2016，第 662 頁。
[2] 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社，2021，第 279 頁。
[3] 謝維揚主編《王國維全集》第八卷《觀林堂集》，浙江教育出版社，2009，第 303 頁。
[4] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 119 頁。
[5] 牟宗三（1909—1995）：字離中，生於山東省棲霞縣牟家疃，1927 年考入北京大學預科，1929 年升入哲學系，並於 1933 年畢業，1949 年往台灣，1960 年往香港，先後在香港大學、香港中文大學新亞研究所任哲學教授及導師，退休後，定居台北。哲學家、哲學史家，現代新儒家的重要代表人物之一。牟宗三畢生致力於弘揚民族文化，爲中國文化的現代化與世界化作出了巨大貢獻。其許多著作被譯成英、韓、德等文字。主要著作有《智的直覺與中國哲學》《心體與性體》（上中下全三冊）、《中國哲學十九講》《佛性與般若》《才性與玄理》《圓善論》等二十八部，另有《康德的道德哲學》《康德純粹理性之批判》《康德判斷力之批判》等三部譯作。其哲學成就代表了中國傳統哲學在現代發展的新水平，其影響力是世界性的。英國劍橋大學出版社於 1995 年出版的《劍橋哲學詞典》譽之爲「當代新儒家他那一代中最富原創性與影響力的哲學家」。

乎文哉，吾從周」，主要是對著禮講的，就是指周公所製定的禮。周公制禮，爲什麼說粲然明備呢？

我們要知道，周公製定的禮雖然有那麼多，它主要是分成兩系，一個是親親，一個是尊尊。所謂親親之殺、尊尊之等。親親是就著家庭骨肉的關係說。親其所親，子女最親的是父母，父母最親的是子女，往橫的看，就是兄弟，這就是屬於親親的。親親之禮有親疏，叫做親親之殺，從自己往上追溯：自己、父親、祖父、曾祖、高祖，就是這五世，所謂五服。另外還有一系是尊尊，尊其所應該尊的。爲什麼我要尊他吧？因爲他有客觀的地位。尊尊是屬於政治的，它也有等級。尊尊下面又分爲兩系，一系是王、公、侯、伯、子、男；另一系是王、公、卿、大夫、士。王就是週天子。這兩者都是屬於尊尊的。這兩系都是從週天子那裡說起。從週天子那裡，順著一系說公、侯、伯、子、男，順著另一系說公、卿、大夫、士。那麼我們要如何來分別這兩系呢？王、公、侯、伯、子、男這個尊尊之等，是屬於政權方面的，這方面是可以世襲的，父親死了可以傳給兒子。可是公、卿、大夫、士這一方面是屬於治權方面的，這是不可以世襲的。比如說父親是卿，父親死了兒子不能繼承他的職位也作卿。這就表示治權不可享，……

我們說周朝的禮粲然明備，「鬱鬱乎文哉」，它是很清楚的，就是親親、尊尊這兩系。夏商兩代沒有達到這個境地。殷、周之際，從殷商末年轉到周朝這個時期在中國文化上是一個突破的關鍵。比如說同姓不婚，這是周朝才開始立的，殷商還是雜婚的。同姓不婚是有道理的，這不光是在優生學上有道理，不光是遺傳的問題，它在政治上也有作用。所以周公對中國文化的貢獻是很大的，就是在人之所以爲人、人如何能站起來這人道方面，也是貢獻很大。王國維先生講殷周之際的那些文章寫的就非常好，大家可以參考一下。所以周禮粲然明備，就是親親、尊尊這兩個大綱目。親親、尊尊的製定，並不是毫無道理的，所以順著親親尊尊下來，這「禮儀三百，威儀三千，非天降也，非地出也」，不是天上掉下來的，也不是從地面裡出來的，而是皆本於人性、本於人情的。你也可以把它們簡單一點，但是它們每一條都有根據的，都是合理的。這和西方根據宗教而來的教條（dogma）不一樣，它不是dogma。宗教社會裡面有許多莫名其妙的dogma是毫無理由的。比如希臘時代的畢達哥拉斯（pythagoras），他有個秘密性的宗教集團，這個集團有個戒律，就是不准吃豆子。爲什麼不准吃豆子呢？這是毫無理由的。

這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說「鬱鬱乎文哉，吾從周」。可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西週三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做「周文疲弊」。諸子的思想出現就是爲了對付這個問題。這個纔是真正的問題所在。它不是泛泛的所謂社會問題，也不是籠統的民生疾苦問題，它就是這個「周文疲弊」問題。所以我在前面之所以說儒、墨、道、法這四家是相干的，就是因爲這四家有一共同的特點，也就是說，它們是針對周文之疲弊而發。從這個地方講諸子的起源纔是中肯的、才切。你說諸子出於王官，是不切的。你說社會上出問題，這太籠統，也不切。社會問題多得很，到底是個什麼問題呢？問題的所在，就是這個周文疲弊。所以我們要瞭解諸子，就要先瞭解這個問題。那麼我們現在來看看儒、墨、道、法這四家，來看看它們對周文抱持著什麼樣的態度。瞭解儒、墨、道、法四家對周文所抱持的態度，這纔是瞭解諸子興起的原因，這種瞭解纔是本質的瞭解。

孔子對周文是採取什麼態度呢？孔子對周文是肯定的態度，禮總是需要的。不管在那個時代，那個社會，總是需要禮的。周公所立的這套禮在孔子的時候，他認爲還可以用的，當然斟酌損益是可以的，但是你不能從根本上推翻，所以孔子對周文是採取肯定的態度。但是它之所以成其爲儒家的思想，是在他使周文生命化。因爲這一套周文並不是它本身有毛病，周文之所以失效，沒有客觀的有效性，主要是因爲那些貴族生命腐敗墮落，不能承擔這一套禮樂。因爲貴族生命墮落，所以他們不能夠實踐這一套周文。不能來實踐，那周文不就掛空了嗎？掛空就成了形式，成爲所謂的形式主義（formalism），成了空文、虛文。墨家和道家就是把它只看成是個形式，所以要把它否絕掉。孔子也知道貴族生命墮落，當然周文也成了掛空，但是孔子就要把周

文生命化。要使周文這套禮樂成爲有效的，首先就要使它生命化，這是儒家的態度。那麼如何使周文生命化呢？孔子提出仁字，因此才有「禮雲禮雲，玉帛雲乎哉？樂雲樂雲，鐘鼓雲乎哉？」以及「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」這些話。人如果是不仁，那麼你制禮作樂有什麼用呢？可見禮樂要有真實的意義、要有價值，你非有真生命不可，真生命就在這個「仁」。所以仁這個觀念提出來，就使禮樂真實化，使它有生命，有客觀的有效性（objective validity）。這樣一來，問題就轉出來了，問題就不在禮樂這個地方。禮樂隨時修改一下是可以的，這個不是問題，聖人並不是保守頑固。順著時代講，禮是可以損益的，三代就有損益呀。「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」（《論語•爲政》）這就是損益，這在孔子已經明說。所以儒家並不是抱殘守缺，死守著那個周禮。周文本身並不是不實用，如果你本身有真生命，它一樣可行的。最重要的問題在使人的生命站起來，這問題一轉轉到這裡，就成了儒家的思想。所以我們從這個地方說，儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體，這方面沒有能超過儒家者。開闢價值之源，所謂價值就是道德價值、人生價值。儒家對人類的貢獻，就在它對夏、商、週三代的文化，開始作一個反省，反省就提出了仁的觀念。觀念一出來，原則就出來。原則出來人的生命方向就確立了。所以他成一個大教。這個大教，我平常就用幾句話來表示，「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」。儒家之所以爲儒家的本質意義（essential meaning）就在這裡。所以儒家立教，它不轉出去說話的，它就是從這裡直接說。它不繞出去從上帝那兒講，也不從緣起性空那兒講，它不繞出去的，它直接從仁道這裡講，這是很了不起的。這是家常便飯，可是也最難瞭解，因爲人的頭腦總是往外看。儒家就在這個地方弘教，使人立起來。所以講到儒、道、釋三家，我就用「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」這幾句話來講儒家。至於道家呢？「察事變莫過於道」。道家雖然講那麼多的玄理玄思，它實際的作用就是察事變，就是知幾。道家對時代的局勢和事變是看得清清楚楚的，張良就是個典型人物。儒家也並不是不瞭解事變，但是儒家還有一個基本精神，它不能完全順著事變走，它不能祇是知幾，它還有一個是非問題，它有道德判斷。假定沒有道德判斷、沒有是非，那局勢一壞它不就投機了嗎？縱使不投機，它也可以跑到深山去隱遁起來呀，道家不就是這樣的嗎？但是它不。所以在以前的歷史中，在這個地方祇有儒家能盡責任、撐得住。在危疑時代，能挺起來作中流砥柱的，祇有儒家。光是隱遁起來是不夠的。那麼佛家呢？「察業識莫過於佛」，這是和基督教比較來看的。基督教講罪惡，講orginal sin，它是用神話的方式說，它天天講罪惡，但到底什麼是罪惡，講的人也不一定知道。佛家講業識，講無明，就將original sin一步一步擺開，所以說「察業識莫過於佛」。

現在我們再進一步來看墨家。墨子是用什麼態度來看周文呢？墨子是以否定的態度來看周文。墨子的那一套思想是以功利主義的態度來看周文，所以主張非儒、非樂、節葬等。因此荀子批評墨子說「上功用，大儉約而優差等」（《非十二子》）。「上功用」是說墨子以功用爲上，「大儉約而優差等」是以儉約爲大而優那個親親之殺、尊尊之等。墨子的思想是很淺的，他對於這個親親之殺和尊尊之等並不瞭解。這個親親尊尊的等級是價值等級，這是要保存的，這不是所謂的階級。這些是等級（rank），等級和階級是不同的。什麼是等級呢？比如說軍隊裡面有尉官、校官這些等級；學校裡面有教授、副教授、講師、助教，這也是等級，不是階級。但是講鬥爭，就把階級和等級攪在一起，說教授、副教授、講師這些是統治階級，學生是被統治階級。甚至還應用到家庭裡面，說父母是統治階級、子女是被統治階級，這完全是胡攪。親親之殺、尊尊之等這些是等級，是價值觀念，這是以人的才能、道德以及孝心之親疏來決定的。這不是階級。墨子對於這個尊尊之等、親親之殺就不瞭解，所以墨子落在素樸的功利主義的思想。他認爲周文的禮繁瑣浪費，所以他不法周，他法夏，法夏禹。因此唐君毅先生曾經說墨子是次於人文，次於人文就是不及，沒有達到瞭解人文價值的必要性，所以他纔以功利主義的觀點來反人文。講文化不能完全採取功利主義的態度，要是完全從有用沒用的觀點來看文化，結果是很糟糕的。這樣一來我們生活中許多東西都必須去掉了。

那麼我們再看看道家。道家對周文是個什麼樣的態度呢？道家也是否定周文，但是道家不是採用功利主義的觀點。道家思想背後有個基本的洞見（insight），就是自由自在。所以它把周文看成虛文，看成形式主義。因爲如此，它把周文通通看成是外在的（external）。儒家的態度不把周文看成外在的，所以說「禮儀三百，威儀三千，非天降也，非地出也」，而是本於人性、人情。這就不完全是外在的，而是在人性上有根的。但是道家在這一點上它看不到，它只看到周文是虛文、是外在的，所以是對我們生命的束縛桎梏，使我們不能自由自在。道家背後的基本精神是要求高級的自由自在，它那個自由不是放肆，不是現在這個世界所表現的這種自由。它是一種高級的修養，所以它講逍遙、齊物、無待。因爲把周文看成是虛文，是外在的，所以老子說「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」（《老子》第三十八章）。莊子更是顯明的把周文看成外在的虛文，他有幾句話說得很漂亮。他在《田子方》篇裡面說：「中國之民，明乎禮義而陋乎知人心。昔之見我者，進退一成規一成矩，從容一若龍一若虎。」他認爲這些中國之民對於禮義講的頭頭是道，但是對於人心卻不瞭解。這人心不是儒家所說的道德心性，而是指人的心境的自由自在。莊子認爲這些人的生活都是絕不自由的，他們的心靈沒有解放，不能自由自在。他就是用這種眼光來看周文，這是和墨子不同的，雖然道家同樣對周文采取否絕的態度。唐君毅先生曾說道家是超於人文。墨家是不及於人文，次於人文；道家則是過、在人文之上，他超於人文而開出一個境界來。

最後我們再來看法家。法家對周文是怎麼樣的態度呢？法家對周文也是採取否絕的態度，但是它不是像墨子那樣的否絕，也不是像道家開出一個境界來。法家的態度很實用（很實際的），它完全是從政治上著眼，從事功上著眼。儒家把周文轉到仁這個地方，立一個大教，是開闢了價值之源，然而它不能解決當時的時代問題。所以後來人家說儒家是迂闊，孟子說的那一套在當時也沒有人能聽。要解決當時的時代問題，最實用而可以見諸行事的是法家。墨子那一套不行，道家那一套也不行。法家所著眼的是時代問題。當時是個社會型態、政治型態要轉型的時代，法家就是順著這個轉型的觀念往前推進，順著這個要轉型的趨勢來行事。這裡所謂的政治型態、社會型態並不是籠統的說，它是可以具體說出來的。你不能籠統的說社會出問題、民生有疾苦這類的話，這是不行的。那麼，當時的那個貴族社會是個什麼社會呢？政治型態是封建，經濟型態是井田制度。這是需要解放的。法家所擔負的就是這個任務。它就是順著當時社會型態要轉型的這個趨勢而來完成這個轉型，這是順成。儒、墨、道三家都不是順成，所以祇能在精神生活上有貢獻，對於當時的社會的政治、經濟沒有什麼貢獻。[1]

誠如牟宗三先生所言，春秋末期，諸子百家的興起皆源於「周禮疲弊」，各家開始思考該如何應對「周禮疲弊」的問題。因對周禮的態度不同，而形成了各家不同的性格、理路和境界。道家因否定周禮，獨自開闢一個超越人文的逍遙境界。孔子則傾心周禮，認爲其內容豐富，多姿多彩，是人之所以爲人不可或缺的，故儒家是人文文化、人本文化。孟子曰：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫，——父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。」（《孟子・滕文公上》）[2]禮樂是外王層面，仁德屬內聖層面，實則禮樂與仁德是同一個事物：仁德彰顯於外則爲禮樂，禮樂收攝於內則爲仁德；或曰禮樂爲下學（形而下），仁德爲上達（形而上）。故儒家注重禮樂，不是爲了禮樂而禮樂，而是要通過禮樂這個手段上達那個超越的、先天的、形而上的仁（良知、道），實現中庸境界，獲得道德覺醒和生命覺醒。孔子仁學的「德治」理念也來自周公的明德慎罰、敬天保民、孝友倫理等思想，故周公被尊爲儒學的奠基人，是孔子最爲尊崇的古聖先賢。

[1] 牟宗三：《牟宗三先生全集》卷 29《中國哲學十九講》，聯經出版事業有限公司，2003，第 56—65 頁。
[2] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 124 頁。

三、孔子及門人：開創儒學

㈠孔子：吾道一以貫之

周朝初立，施行仁政，對商朝貴族予以安撫。《史記・宋微子世家》記載，商紂王的庶兄微子啟受封於商丘，建立宋國，奉殷商祀。微子啟死後，由弟微仲繼位。有學者考證認爲孔子的遠祖可追溯到微仲這裡。魯國大夫孟釐子就說「孔丘，聖人之後」（《史記・孔子世家》），此處的「聖人」指商朝開國君主成湯，因微仲即成湯後人。自微仲到孔子父親叔梁紇（hé）共計十四代。叔梁紇是從宋國避難到魯國定居後的第五代。叔梁紇爲魯國武士，曾立戰功兩次，「以勇力聞於諸侯」，任陬（zōu）邑大夫[1]。魯襄公二十二年（前551），叔梁紇與顏徵在於陬邑生下了孔子。

孔子（前551—前479），因其頭上的圩頂（yú dǐng，意爲頭頂凹陷），又因其母曾禱於尼丘山，故名「丘」，字「仲尼」。三歲時叔梁紇因病去世，顏徵（zhēng）在被正妻施氏所逐，於是她只好帶著孔子及其庶兄孟皮（叔梁紇的小妾所生，孟皮天生病足，爲廢人）遷居到魯國國都闕裡（今山東省曲阜市）居住，過著清貧的生活。孔子的母親顏徵在生而有賢德，她教育孔子從小學習周禮，以便將來能夠輔佐明君。父親早逝，母子被逐，命運多舛，年幼的孔子早早地就體會到了人世的艱難，對母親極其孝順，十分好學，多才多藝。孔子曾曰：「吾少也賤，故多能鄙事。」（《論語・子罕》）[2]「鄙事」即俗事，孔子很小就掌握了很多生活中的俗事。

魯國是周公的封地，爲褒揚周公之德，周成王特許魯國享有天子禮樂，「命魯公世世祀周公以天子之禮樂」（《禮記・明堂位》）[3]。當時的魯國人把「禮樂」視爲國家的根本，禮樂即外王之道。在這種禮樂文化的熏陶下，魯國文化發達，典籍文物豐富，「周禮盡在魯矣」（《左傳・昭公二年》）。禮樂文化滲透到魯國社會的方方面面。

生活在這樣一個禮儀之邦，孔子自小耳濡目染，很早就領悟到了周禮的莊嚴和神聖。當別的孩子都去玩的時候，他卻經常把祭祀時存放供品用的祭器擺列出來，嗑頭行禮。「孔子爲兒嬉戲，常陳俎（zǔ）豆，設禮容。」（《史記・孔子世家》）[4]周公賢達厚德、制禮樂、平天下的故事更是深深地印入孔子幼小的生命中。

孔子一生常常「夢見周公」。孔子曰：「周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。」（《論語・八佾》）[5]孔子讚歎周朝禮樂的昌明發達，並自發地視周公爲自己的生命導師、人生楷模，把恢復周代禮樂文明當成自己的畢生使命。因此，他十五歲就立志學習、傳承學統與道統，「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩」（《論語・爲政》）[6]，最終圓滿徹悟天命、本性或曰仁，將自周公後斷層的內聖外王之道遙相承遞。周公以前的歷代聖王，如伏羲、神農、黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹、湯、文王、武王者，都是集政統、學統和道統於一身，立德、立功、立言皆達圓滿；到孔子這裡，三者才首次分離，孔子只傳承了學統和道統這兩者，並沒有傳承政統。但這並沒有影響他本人在後人心中的地位，漢代的儒者就將孔子尊爲「素王」，即有治理天下的德才而不居帝王之位的人。孔子的好學體現在「學無常師」上，他曾說：「三人行，必有我師焉：擇其善者而從之，其不善者而改之」，「我非生而知之者，好古，敏以求之者也」。（《論語・述而》）[7]孔子年老將逝時遺憾地說：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢

[1] 參見匡亞明：《孔子評傳》，南京大學出版社，1990，第19—21頁。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第88頁。
[3] 王文錦：《禮記譯解》，中華書局，2016，第391頁。
[4] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1709頁。
[5] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第28頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第12頁。
[7] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第72頁。

見周公！」（《論語・述而》）[1]這表明孔子與周公的生命早已貫通爲一。師徒之間心心相印、生命相通，是東方文明之道統傳承的本有內涵。有一則關於孔子用心學習，直至與歷代聖賢心心相印、生命相通的典故，被記載到《史記・孔子世家》中：

孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：「可以益矣。」孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「已習其數，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已習其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其爲人也。」有間，有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉。曰：「丘得其爲人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能爲此也！」師襄子辟席再拜，曰：「師蓋雲《文王操》也。」[2]

孔子跟師襄子（《論語》中所說的「擊磬襄」，春秋時期魯國樂官）學習鼓琴，學了十天仍然不學新曲子。師襄子對孔子說：「可以增加學習內容了。」孔子說：「我雖然已經熟悉樂曲的形式，但還沒有掌握方法。」過了一段時間，師襄子對他說：「你已經學會彈奏的技巧了，可以增加學習內容了。」孔子卻說：「我還沒有領會樂曲的意境。」又過了一段時間，師襄子對他說：「你已經領會了樂曲的意境，可以增加學習內容了。」孔子說：「我還不瞭解作者是個怎樣的人呢。」又過了一段時間，孔子彷彿突破到新的境界：時而神情莊重穆然，若有所思，時而怡然高望，志意深遠。孔子說：「我知道樂曲的作者是誰了：那人皮膚黝黑，體形修長，眼光明亮遠大，像個統治天下諸侯的王者，若不是周文王還有誰能創作這首樂曲呢？」師襄子聽到後，趕緊起身拜了兩拜，回答說：「老琴師傳授此曲時就是這樣說的，這首曲子就叫《文王操》啊！」

孔子學琴的故事，生動詮釋了何謂「下學而上達」（《論語・憲問》）[3]。所謂「下學而上達」，即從現象世界升進到本體世界，或曰從經驗智慧升進到般若智慧，或曰從自我與有爲化狀態升進到無我與無爲化狀態。「孔子學鼓琴於師襄，而諭文王之志，見微以知明矣。」（《淮南子・主術訓》）[4]不學則已，要學就調動自己的每一個細胞不遺餘力地層層深入進去，直至與所學打成一片、化爲一體，如此方能通過琴、書本等的橋樑，進入作者的生命境界。這是孔子以身作則教導我們的學習方法：用心學習和用生命學習[5]。另一個故事亦表明孔子時刻用生命學習的精神。「子在齊聞《韶》，三月不知肉味，曰：『不圖爲樂之至於斯也。』」（《論語・述而》）[6]孔子在齊國聽聞舜的《韶》樂後，長達三個月嘗不出肉味來，不禁感嘆說：「沒想到自己欣賞樂曲竟然到了這種境界。」

就道統或曰先驗智慧而言，孔子是和伏羲、黃帝、堯舜等先聖一樣的天縱之聖，是生而知之者；就學統或曰經驗智慧而言，孔子與我們凡夫一樣，需要不斷學習才能掌握世間百技。最終，孔子將學統與道統，經驗智慧與先驗智慧徹底打通，收攝於「仁」中，爲後世指示出一條渾圓中道，即內聖外王之道。

在學統上，因長期的博學、審問、慎思、明辨、篤行，孔子精通了《周禮》中的六藝：禮、樂、射、御、書、數。禮即吉、凶、賓、軍、嘉五種禮節，樂爲《雲門》《大咸》《大韶》《大夏》《大濩》《大武》六種樂舞，射分白矢、參連、剡（yǎn）注、襄尺、井儀五種射箭技術，御指鳴鸞和、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左五種駕車技術，書有象形、指事、會意、形聲、轉註、假借六種書寫、識字、作文才能，數即《易》中的卜卦、曆法、星占等技術、方法。這是傳自西周時期的「六藝」，故名「老六藝」。此外，孔子還擅長舞劍，且勇武過人，祇是他不願意以武力見聞，《呂氏春秋・慎大》：「唯有道之主能持勝。孔子之勁，舉

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 67 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1723—1724 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 156 頁。
[4] 〔漢〕劉安：《淮南子》（上），陳廣忠譯註，中華書局，2012，第 429—430 頁。
[5] 潘麟先生指出，學習方法有四個層次：用感官學習、用大腦學習、用心學習和用生命學習。其中西方文化只停留在前兩個層次的用感官學習和用大腦學習層面，東方文化從其誕生之始，就強調後兩個層次：用心學習和用生命學習。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 70 頁。

國門之關，而不肯以力聞。」[1]孔子本人文武兼備，因此他治國亦提倡「有文事者必有武備，有武事者必有文備」（《孔子家語・相魯》）[2]。處處體現出其「天行健，君子以自強不息。地勢坤，君子以厚德載物」之精神和境界。

在那個學絕道喪、禮崩樂壞的時代，人人都不好學，可謂斯文掃地，而孔子卻時刻不忘學習，爲世人樹立了良好的榜樣。《論語・八佾》載：「子入太廟，每事問。或曰：『孰謂鄹（zōu）人之子知禮乎？入太廟，每事問。』子聞之，曰：『是禮也。』」[3]意思是，「孔子來到周公廟，每件事情都要向廟裡的工作人員請教。有人說：『誰說這個叔梁紇的兒子懂禮呀？他到了周公廟，每件事情都要請教。』孔子聽到這件事後，說：『這本身就是禮呀。』」由是，孔子將好學當成禮的重要內容之一，故發出感嘆：「學而時習之，不亦說乎？」（《論語・學而》）[4]「我學不厭而教不倦也」（《孟子・公孫丑上》）[5]。告誡弟子們要做到「敏而好學，不恥下問」（《論語・公冶長》）[6]。

孔子生活的春秋時期，諸侯間相互爭戰不斷，出現了「王道衰，禮義廢，政權失，家殊俗」的社會現實，「君不君，臣不臣，父不父，子不子」成了那個時代的特點。孔子認爲這都是禮崩樂壞、政治失序帶來的惡果。故他提倡「敏而好學，不恥下問」，下學上達，以成就「君子儒」，強調「仁」「愛」「德」「信」「智」「勇」等美德，希望實現「克己復禮，天下歸仁」的大同社會（《論語・顏淵》）[7]。大同社會，也叫共產主義社會，或曰佛國淨土。

何謂「大同」？《禮記・禮運》云：

大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。[8]

大意是，大道施行的時代，以及夏、商、週三代之英當政的時代，我都沒有趕上，祇有通過一些文字記載可以瞭解。在大道施行的時代，天下爲人民全體所共有，選舉有賢德、有才能的人出來給大家辦事，人人講求誠信，崇尚和睦。因此人們不僅敬愛、奉養自己的父母，不獨愛護、撫育自己的子女，使老人們都能終其天年，中年人都能爲社會效力，幼童們都能健康地成長，使老而無妻的人、老而無夫的人、幼年喪父的孩子、老而無子的人和殘疾人都能得到照顧和贍養。男子都有自己的職業，女子都能及時婚配。人們憎惡財貨被拋棄在地上得不到合理使用的現象（而要去收藏它），卻不是爲了獨自享用；也憎惡那種在共同勞動中不肯盡力的行爲，而不是爲了個人利益，總是不爲私利而勞動。珍惜財貨，熱愛勞動，出自公心，這樣就不會有人興起爲非作歹的念頭，也不會有人盜竊財物和興兵作亂，家家戶戶都不用關大門了（即使關門也祇是爲了擋風避雨），這就叫「大同」社會。

我們認爲，祇有社會上的大多數人自覺地立聖賢志，彰顯出與生俱來的仁（德性、良知、道、上帝、佛性），成就君子人格，才有望實現此大同社會。《逸周書・寶典》中記載武王與周公的對話中多次說到了「仁」，涉及王者修身、擇人、敬謀、慎言的原則，重點講信、義、仁，落腳點在「仁」。從文王到武王，由武王到周公，再由周公到成王，他們都談論「仁」，重視仁德。到了孔子這裡，孔子在繼承「仁」的同時，也對「仁」

[1] 〔戰國〕呂不韋：《呂氏春秋》，陸玖譯註，中華書局，2011，第 472 頁。
[2] 《孔子家語》，王國軒、王秀梅譯註，中華書局，2011，第 7 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 28 頁。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 1 頁。
[5] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 63 頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 47 頁。
[7] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 123 頁。
[8] 王文錦：《禮記譯解》，中華書局，2016，第 258 頁。

有了更爲豐富而透徹的發展。

在孔子之前，所有關於「仁」（仁德）的踐行都源自那個外在的、天上的神，因爲這是神的命令，我們必須遵守。「先王顧諟天之明命，以承上下神祇」（《尚書・太甲上》）[1]，商湯之所以是聖明君主，是因爲他時刻以天地神祇之化身自處，恪守著上帝給自己的明確使命，即榮耀天帝（的智慧、權威、仁德等）於人間。故而他能實棧道德，仁政愛民，建立政統、學統和道統。

孔子通過深刻的思考發現，讓神祇成爲神祇的神性（或曰「道」「仁」「德性」等）纔是最爲可敬的，神性中那個內在的道德性纔是最高存在，纔是天地之根源、宇宙之本體、生命之真相，纔是最需要我們去正視與發明的。作爲中國歷史上第一位全面反思神祇神性本質的人，孔子成功地瓦解和超越了他之前三代文教思想中的宗教信仰與神祇崇拜，將人們的注意力從外在收納到我們的內在生命之中，收納到超越而內在的本有心性之中。他重新對「仁」進行定義：仁者，人也。仁即生命，生命即仁。孔子緊扣生命，立定生命，彰顯生命，發明仁道（「爲人之道」或曰「成人之道」，也即「生命之道」）：盡心誠意彰顯和踐行生命內在本有德性（天性、良知、仁性、聖性），向內得心安、得良知，向外踐行道德創造，成就德化人生。那麼孔子發明仁道有何意義？

「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」（《陸象山集》）孔子將他之前的三代文教中，凡涉及或指稱那超越而內在的本體之辭，如易、天、寂感、道、乾坤、上帝、神明等皆收攝於內在的生命之中，重新名之曰「仁」。易、天、寂感、道、乾坤、上帝、神明等超越的意味重，「仁」則內在的意味重。孔子將易、天、寂感、道、乾坤、上帝、神明等一起收攝入內在的生命之中，肯定它們皆爲吾人內在生命之本有。此確是孔子之獨家發明，是中華民族乃至整個人類文明發展史上、生命學發展史上的里程碑。孔子之「仁」既涵有「性之」義，也涵有「反之」義。故「仁」之一字，將先天後天、因位果位、有爲無爲、造作自然、現象本體，打成一片，混爲一味，「渾無罅縫」，此爲「中道」。孔子將德性的超越性和內在性徹底打通，將內在的主宰之心與外在萬有的本體之性徹底打通。仁者，既含有心之義（仁心、德心），也含有性之義（仁性、德性）。此義首發於孔子。中國上古文明發展至孔子這裡，發生了一次本質的飛躍，此正是孔子爲大成至聖所以至聖之處。孔子是中華文化發展史上承前啟後的劃時代之聖哲。（《〈大學〉廣義》）[2]

孔子「發明斯道」即發明仁道，亦即發明生命之道，以開後世千古文運。「天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸（duó）。」（《論語・八佾》）[3]天下荒婬無道、暴虐黑暗的日子已經很久了，天道將以夫子他老人家作爲傳播文明、教化百姓的導師。「太史公曰：《詩》有之：『高山仰止，景行行止。』雖不能至，然心嚮往之。」「孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言《六藝》者折中於夫子，可謂至聖矣！」（《史記・孔子世家》）[4]朱熹亦有言：「天不生仲尼，萬古如長夜！」（《朱子語類》卷九十三）[5]

作爲中國古代最偉大的生命學家，孔子所提出的仁學不僅是中國乃至整個東方傳統文明的核心，也是東方文明對世界文明的偉大貢獻之一，是東方文明不朽價值之所在。

西元前495年，孔子顛簸流離列國之時從衛國往陳國去，路過一個叫匡邑的地方，被匡人誤解而遭圍困，幾乎餓死。弟子們很著急，孔子卻臨危不懼。他感嘆道：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語・子罕》）[6]意思是：「周文王去世以後，一

[1] 李民、王健：《尚書譯註》，上海古籍出版社，2004，第127頁。
[2] 潘麟：《〈大學〉廣義》，復旦大學出版社，2015，第31頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第32—33頁。
[4] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1741頁。
[5] 〔宋〕黎靖德編《朱子語類》（第六冊），王星賢點校，中華書局，1986，第2350頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第88頁。

切內聖外王之道（學統與道統）不都在我這裡嗎？如果天道要消滅這個內聖外王之道，那我也不會掌握它了；如果天道不願消滅這個學統與道統，那匡人又能把我怎麼樣呢？」可見孔子是以道的傳承者來自任，所以哪怕死亡來臨，也能夠坦然將其置之度外。其實，在孔子周遊列國期間，就曾有隱士規勸孔子隱退，「楚狂接輿歌而過孔子曰：『鳳兮鳳兮，何德之衰？往者不可諫兮，來者猶可追也。已而已而，今之從政者殆而！』」（《史記・孔子世家》）[1]楚國的一位狂人接輿將孔子喻爲鳳凰，在孔子車後唱著歌，經過孔子時唱道：「鳳凰啊鳳凰啊，亂世中的道德怎麼這般衰微啊？過去的已經無法挽回，未來的還能夠補救啊。算了吧算了吧，現在從政的人危險啊！」孔子從政，爲的是協和萬邦，實現治國平天下的理想，將大道弘揚於天下。可惜天不遂人願，孟子「夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，捨我其誰也？」[2]之嘆，何嘗不是孔子的寫照？但正是在周遊列國期間經歷的數番生死，才讓孔子的生命、人格、道德、學問等等得到昇華，臻於「七十而從心所欲，不逾矩」的化境。

孔子周遊列國失意後，晚年專注於杏壇講學，刪詩書定禮樂，將周公以前一脈相承的學統與道統加以規範化、條理化、體系化，將其內化爲「仁」或曰「中」或曰「生命」，貫穿於「四書五經」中以傳承於後世。孔子之前的歷史時期，中國文化還沒有系統化，相關概念祇是散落在書冊典籍和歷代聖王的口口相傳中，到了孔子這裡，上承先聖之學，發展出有經典、有綱領、有徒眾的儒家；下開諸子百家之學，使中國文化呈現出空前繁榮的景象，直接催生了第一軸心時代[3]。因此，從近傳承來說，孔子是儒學的開創者；從遠傳承而言，孔子是儒學的繼承人，繼承了此前諸先聖的學統和道統，並在此基礎上開新。故儒學既繼承了歷代先聖之學統和道統，又不完全等同於此前的學統和道統，因爲孔子對其做了去粗取精、去偽存真的工作。所以孔子之道是自伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武至周公的「一以貫之」之道，是自「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」到「明德慎罰、敬天保民」的「一以貫之」之道，此乃儒家道統之靈魂，又名「儒門心法」。

孔子晚年講學，開「有教無類」的民間教育先河。此前是官府辦學，祇有貴族階層才有資格上學。孔子興私學，打破了學在官府的局面，但要交十束脩（十吊乾肉）的學費，才可以拜孔子爲師學習。孔子興起民辦教育，使全民都有機會接受教育，自此以傳承文明爲紐帶的師徒關係出現了。此前的師徒關係是上層的，到孔子這裡則是全民的，是故孔子催生了中國真正意義上的師徒關係。

有了這樣的師徒關係，學統和道統的傳承重心就由官府下移到民間，亂世之中，學問在野則盛，在朝則衰。如果學統與道統的傳承僅靠官府維繫，就很容易造成文明文化的斷層。歷史觀之，傳承文明的責任由全民尤其是民間力量擔當，才使得中國文化歷經百劫而不絕。孔子弟子多達三千，其中傑出者有七十二人，後世尊其爲「七十二賢」。

七十二賢皆對孔子之道有很好的領悟，其中顏回理解得最爲通透，可惜顏回早死，最終由曾子承繼與闡發夫子之道。曾子再傳子思（孔子之孫），子思再傳孟子，「子思恐其久而差也，故筆之於書，著《中庸》，以授孟子」（朱熹《中庸章句》）[4]。然而，「道」的傳承又豈是文字語言所能盡述與傳遞的呢？

子貢曾說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語・公冶長》）[5]子貢所說「夫子之文章」即「學問知識」，或稱之爲「學統」，或稱之爲「經驗智慧」。這種來自後天的、纍積型的智慧，是可以通過勤學多思而獲取的，夫子「入太廟，每事問」，講的就是這種後天的經驗智慧。縱

[1] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1729頁。
[2] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第109頁。
[3] 此概念由德國著名存在主義哲學家、歷史學家卡爾・西奧多・雅斯貝爾斯（Karl Theodor Jaspers，1883—1969）在其名著《歷史的起源與目標》中提出，他認爲西元前八百年至西元前兩百年，特別是西元前五百年左右，是人類文明的軸心時期，即「文明爆發期」或曰「文化井噴期」。
[4] 〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，中華書局，1983，第17頁。
[5] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第46頁。

使是天縱之聖的孔子，也要勤學苦練，才能掌握後天的經驗智慧。而夫子之「言性」與「天道」則爲先天的「德性智慧」，或稱之爲「道統」，或稱之爲「先驗智慧」。這種智慧是每個人與生俱來的，在聖不增，在凡不減，無需學習，祇需彰顯。其呈現於外則是一種胸懷，一種生命境界，一種性格品質。其傳承祇能用心、用生命——在師徒心心相印、生命相通的前提下，去直接感受。這個過程名曰「心傳」。孔子學琴最後進入文王的生命境界（乃至擁有文王的一切智慧），及其晚上夢見周公，皆屬於心傳範疇。整個東方文化傳承的根本要義就在於心傳。沒有心傳，師生之間、師徒之間就無法建立真正的法脈道統——師道。

自王陽明後，心傳隱沒，儒家正宗「道統」傳承亦中斷了！時至今日，儒家之典籍尚在，但生氣全無，皆因「道統」傳承中斷之故。世人皆學習儒家經典，卻並不理解聖賢的智慧，不能融入聖賢的生命境界。因此，僅僅讀聖賢書不能成就聖賢，祇有將聖賢書作爲橋樑，讓自己的生命接通文字背後那個作者的鮮活生命，與其融爲一體，才能成就聖賢。若只將讀聖賢書作爲陞官發財、爲己牟利之手段，如此必然墮落爲「小人儒」，而非儒家追求的「君子儒」。因道統傳承中斷已有五百年之久，後世學者只在文字語言上做文章，不在心性上下工夫，故儒家正統的思想、精神早已被扭曲，甚至隱沒了。

我們編著此書，就是希望能重建「尊師重道」之傳統（道統傳承），讓聖賢學問滋養國人，重樹民族文化之自信。通過孔聖與其弟子間的故事，我們得以窺見何謂尊師重道。那麼，孔子是如何教導弟子的呢？他與七十二賢人之間又有哪些感人至深的師道傳承典故呢？

㈡孔子與顏回

顏回（前521—前481），也稱「顏淵」，春秋末期魯國人，孔門十哲之一、孔門七十二賢之一，小孔子三十歲，是孔子最爲得意的弟子。孔門之學共分「德、言、政、文」四科，其中「德行」排爲第一。「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。」（《論語・先進》）[1]顏回素以德行著稱，後世尊其爲「復聖」。

顏回家道貧寒，他雖然居住在魯國都城的「陋巷」中，過著「簞食瓢飲」的清貧生活，別人都受不了那窮苦的憂愁，但顏回卻始終不改他那內心噴湧而出的快樂。「年十三，入孔子之門」，顏回入師門時年齡小，言語少，但好學能思。「子曰：『吾與回言終日，不違，如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。』（《論語・爲政》）[2]就連才智卓著、能言善辯的子貢也坦言不如顏回。「子謂子貢曰：『女與回也孰愈？』對曰：『賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。』子曰：『弗如也，吾與女弗如也。』」（《論語・公冶長》）[3]

顏回表面看起來笨笨的，其實是智慧心中留。他問學於孔子時，對孔子之教並不打斷或問難，而是默而識之，在心中迅速消化孔子的教導，回去後再加以鞏固，因此深得夫子教授之要領，融會貫通，觸類旁通。顏回能聞一知十，知道了就去行，是知行合一的典範。故清初理學名臣熊賜履（1635—1709）在《學統・正統・顏子》中稱讚顏回「生而明睿潛純，有聖人之資」，用「大直若屈，大巧若拙，大辯若訥」來形容顏回是最恰當不過的了。顏回的好學善思，是其尊師重道的具體表現。

此外，顏回真誠視師如父，視師爲聖。他曾跟隨孔子周遊列國，終生隨侍孔子，不離左右，與孔子共同經歷過許多刻骨銘心的事，也從孔子那裡得到了最多的教導。他的聰慧過人、虛心好學，也使他比起其他同學更深地體認到孔子「仁」的思想精髓。最爲著名的就是「顏淵問仁」與「顏淵問爲邦」。

---

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 110 頁。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 16 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 45 頁。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」

顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（《論語・顏淵》）[1]

「仁」是孔子思想的核心，孔子視其爲諸種道德、禮樂之總和，故其內涵異常豐富而博大。聰慧的顏回爲了更準確地理解「仁」，向夫子提出了疑問。孔子從禮（禮者，理也）述仁幫助顏回把握「克己復禮爲仁」，然後又說明「仁」的社會價值：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」最後又啟發顏回將「仁」與個人修養聯繫起來：「爲仁由己，而由人乎哉？」顏回深深地明白了「克己復禮」是「仁」之綱，後又繼續追問如何才能更好地實踐「仁」。孔子就從「視」「聽」「言」「動」四個方面具體講解「禮」的規範，詮釋「仁」的道德修養標準。顏回獲益匪淺，當即表示「請事斯語」。這四個字的分量非常重，不單是理論上的明白，還是「持守奉行」之意。可見，顏回對恩師的此番教導達到了知行合一的程度。

顏淵問爲邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則《韶》《舞》。放鄭聲，遠佞人。鄭聲婬，佞人殆。」（《論語・衛靈公》）[2]

顏淵請教治國之道。孔子回答說：「使用夏代的曆法（便於農業生產），乘坐殷朝的車子（爲木所製，比較樸實），戴上週時的禮帽，演奏舜的《韶》樂、武王的《武》樂。捨棄鄭國的樂曲，遠離巧言令色的奸詐小人。鄭國的樂曲浮靡婬穢，奸詐小人太過危險。」

禮樂治國是孔子的政治理想。顏回雖然終生未入仕，但對「爲邦之道」也非常關心。《孔子家語・致思》記載，子路、子貢、顏回陪老師向北遊覽到農山，孔子讓弟子們各言其志。勇武的子路以攻伐殺敵爲志向。善辯的子貢以遊說化難爲目標。顏回則說：「回聞熏蕕不同器而藏，堯桀不共國而治，以其類異也。回願得明王聖主輔相之，敷其五教，導之以禮樂，使民城郭不修，溝池不越，鑄劍戟以爲農器，放牛馬於原藪，室家無離曠之思，千歲無戰鬥之患，則由無所施其勇，而賜無所用其辯矣。」意思是：「我聽說薰草和蕕草不能放在同一個容器中，堯和桀不能共同治理一個國家，因爲他們不是同一類人。我希望遇到明王聖主以輔佐他們，向人們宣揚父義、母慈、兄友、弟恭、子孝五種德行，用禮樂來教導他們，使百姓不修築城牆，也不逾越護城河，將劍戟之類的武器改鑄爲農具，在平原濕地上放牧牛馬，婦女不因丈夫長期離家而憂思，千年都沒有戰爭之患。這樣，子路就沒有機會施展他的勇敢，子貢就沒有機會運用他的口才了。」顏回的政治夙願深得孔子「仁政德治」之精髓，故而孔子讚之曰：「美哉！德也！」[3]

孔子經常批評弟子，卻很少批評顏回，總是讚揚他：

子曰：「語之而不惰者，其回也與！（《論語・子罕》）

子謂顏淵，曰：「惜乎！吾見其進也，未見其止也。」（《論語・子罕》）

子曰：「吾與回言終日，不違，如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。」（《論語・爲政》）[4]

這是讚顏回的勤奮與自強不息。

哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」（《論語・雍也》）[5]

這是讚顏回好學。

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘,則日月至焉而已矣。」（《論語・雍也》）[6]

---

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 123 頁。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 164 頁。
[3] 參見《孔子家語》，王國軒、王秀梅譯註，中華書局，2011，第 72、74 頁。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 93、16 頁。
[5] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 55 頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 57 頁。

這是讚顏回能夠長時間地持守仁而不丟。顏回深刻領悟仁，體現在方方面面，《孔子家語》就提到顏回判斷東野畢的馬一定會跑掉，原因在於東野畢雖然駕馭的本領強，但他在自己的馬力氣耗盡後，還讓馬不停地奔跑。「顏回曰：『臣聞之，鳥窮則啄，獸窮則攫（jué），人窮則詐，馬窮則佚。自古及今，未有窮其下而能無危者也。』」（《孔子家語・顏回》）[1]「仁者愛人」，是故一名仁者，必定能夠時刻體恤他人之痛苦，不會使他人陷入窮困之境。

子曰：「回之爲人也：擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」（《中庸》）[2]

這是讚顏回善於爲人，在向著中庸成長的過程中，衹要自己內在的仁德獲得了成長，或外在的善舉得到了增加，顏回都如獲至寶，加倍珍惜與呵護，使其得到進一步鞏固而不丟失。可見顏回之所以能夠成就復聖，都是因爲他尊道、重道、求道、向道之心懇切而真誠之故呀。

子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！（《論語・雍也》）[3]

這是讚顏回之賢。儒者修行日久，工夫長進，必定如顏回一樣時刻享受著內心噴湧而出的喜樂，此時外境的惡劣再也無法左右儒者。顏回跟隨孔子歸魯時年近不惑，依然居陋巷，事奉年邁的父母。顏回遵循夫子教導，講學而不入仕，待學有所成時，很多有名望、有地位的人都想拜他爲師。

顏回一邊講學，一邊幫助孔子整理古代典籍，如《詩》《書》《禮》《易》《樂》《春秋》等。顏回整理典籍時，並不衹是謄寫編纂，而且非常注重考證、校對。他把周遊列國時所獲得的許多不同古籍相互參證，加以校對辨別，去偽存真。

在《易經》的整理上，顏回花費了大量的心血。《易經》是「六經」中最難懂的一部書。孔子曾說：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」（《論語・述而》）[4]孔子在此是說《易經》不可不學，但又很不容易學。「孔子晚而喜易，序《彖》《系》《象》《說卦》《文言》。讀《易》，韋編三絕。曰：『假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。』」（《史記・孔子世家》）[5]顏回不到四十歲時就成爲《易經》的主要整理人之一，而且孔子非常放心地將《易經》交給顏回整理，足見顏回學問修養之高，亦可見顏回的確能夠爲師分憂。

顏回將自己的生命融入恩師孔子的生命之中，對夫子的一言一行皆能領悟其心意。他以尊崇千古聖哲之情尊崇孔子。「顏淵喟然嘆曰：『仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」（《論語・子罕》）[6]

顏迴和孔子是師生，親若父子，互爲知己。東漢思想家王充的《論衡・講瑞》記錄了一個故事：「少正卯在魯，與孔子並。孔子之門，三盈三虛，唯顏淵不去，顏淵獨知孔子聖也。」[7]大意是：春秋時魯國大夫少正卯與孔子同時講學，因其所講內容爲當世顯學，舉世聞名，故稱「聞人」。孔子的弟子亦多次被聞人少正卯吸引而去，導致「孔子之門三盈三虛」。唯有顏回未離師門半步，自始至終追隨孔子、信任孔子，知道孔子是真正的聖人。

孔子周遊列國時，在匡地被人誤認作陽貨而遭拘禁。脫險後孔子與顏回失散。顏回最後才趕上孔子。孔子擔心地說：「我還以爲你死了。」顏回說：「老師還活著，我怎麼會死呢！」「子畏於匡，顏淵後。子曰：

[1] 《孔子家語》，王國軒、王秀梅譯註，中華書局，2011，第 231 頁。
[2] 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社，2021，第 127 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 59 頁。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 71 頁。
[5] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1733 頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 90 頁。
[7] 袁華忠、方家常：《論衡全譯》，貴州人民出版社，1993，第 1020 頁。

『吾以女爲死矣。』曰：『子在，回何敢死？』」（《論語・先進》）[1]孔子一行被困陳蔡之間，絕糧七日，山窮水盡。此時隨行的同門或多或少都有些怨色，衹有顏回能夠理解夫子，始終不慍，他堅定地支持夫子說：「夫子之道至大，故天下莫能容。雖然，夫子推而行之，不容何病，不容然後見君子！」（《史記・孔子世家》）[2]一個人的品行修養，在平日無事之時難以見分曉，大概衹有到了這種生死地步，才能真正體現出來吧。

顏回與恩師孔子心心相印，精神契合，得孔子之真傳，乃孔子道統和學統第一傳人。故顏回能協助孔子講學傳道，編纂「六經」，去偽存真，其學問修養與孔子幾乎接近，是三千弟子中能將孔子的胸懷、境界、學養、品格等全然再現的傳人，後世尊稱其爲「復聖」。

不幸的是，顏回四十一歲就去世了[3]。顏回的早逝對孔子打擊巨大！「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』顏淵死，子哭之慟。從者曰：『子慟矣！』曰：『有慟乎？非夫人之爲慟而誰爲？』」（《論語・先進》）[4]孔子一生爲「天下太平」的理想顛沛流離、傳道講學。晚年時，終於有一個比較滿意的弟子可以繼承道統學問。然而，命運無常，他竟先自己而去！

晚年的孔子常常像一個孤獨的老人在懷念自己的孩子那樣悲切地回憶顏回。子曰：「自吾有回，門人益親。」（《史記・仲尼弟子傳》）[5]自從有了顏回，顏回的勤奮好學、知行合一、重德守仁、視師如父的行爲也影響了其他門人，使門人日益團結和睦。

孔子與顏回，彷彿天生是師徒。顏回遇見孔子，若江河遇海洋。孔子遇見顏回，如同父親苦苦尋找了多年的兒子回到身邊。顏回身上有一個弟子最好的品質：聰穎善思，忠厚老實，信師如己，思師所思，不離不棄，知師如己，待師如父，敬師如聖，博學謙遜，聞一知十，知行合一。孔子身上有一個老師最好的品質：神思妙運，學而不厭，誨人不倦，有教無類，因材施教，循循善誘。孔子與顏回相互成就了一段千年傳唱不衰的師道傳奇，是對師道精神、師徒情誼最好的詮釋！儒門復聖顏回堪稱尊師重道之千古典範。

㈢孔子與子路

仲由（前542—前480），字子路，又字季路，魯國卞地（今山東省濟寧市泗水縣泉林鎮卞橋村）人。孔門十哲之一、孔門七十二賢之一。

《史記・仲尼弟子列傳》記載：「仲由，字子路，卞人也。少孔子九歲。子路性鄙，好勇力，志伉（kàng）直，冠雄雞，佩豭豚（jiā tún），陵暴孔子。」（《史記・仲尼弟子列傳》）[6]也就是說，子路在遇到孔子之前是一個性格豪爽、粗魯、好勇鬥狠的武夫，喜歡腰掛利劍，頭插羽毛，身披野豬皮，見到孔子時也傲慢無禮。孔子以禮相待，因勢利導，循循善誘，最後使子路心悅誠服地穿上儒服，拜在門下。《孔子家語》記載有子路拜見孔子的故事，原文如下：

子路見孔子，子曰：「汝何好樂？」對曰：「好長劍。」孔子曰：「吾非此之問也。徒謂以子之所能，而加之以學問，豈可及哉？」子路曰：「學豈益哉也？」孔子曰：「夫人君而無諫臣則失正，士而無教友則失聽。御狂馬不釋策，操弓不反檠（qíng）。木受繩則直，人受諫則聖。受學重問，孰不順哉？毀仁惡士，必近於刑。君子不可不學。」子路曰：「南山有竹，不揉自直。斬而用之，達於犀革。以此言之，何學之有？」孔子曰：「括而羽之，鏃而礪之，其入之不亦深乎？」子路再拜，敬而受教。（《孔子家語・子路初見》）[7]

---

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 117 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1729 頁。
[3] 也有說顏迴二十九歲死，但根據史學考證，顏回四十一歲去世更爲可信。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 112 頁。
[5] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1940 頁。
[6] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1942 頁。
[7] 《孔子家語》，王國軒、王秀梅譯註，中華書局，2011，第 242—243 頁。

子路拜見孔子，孔子問：「你有什麼喜歡和愛好？」子路回答說：「我喜歡舞長劍。」孔子說：「我問的不是這個。我指的是如果以你的才華和天賦，再加以努力學習，難道還有人比得過你？」子路說：「學習難道真的能增加我的才能嗎？」孔子說：「君主若是沒有敢於進諫的臣子就會偏離正道，士子要是沒有敢於指正的朋友就聽不到善意的批評。騎著正在狂奔的馬不能放下馬鞭，已經拉開的弓不能用正弓的檠匡正。木材如果用繩墨來矯正和加工就會筆直，人們接受勸諫就能通達睿智。從師學習，重視學問，哪有不順利成功的呢？違背仁德，厭惡士人，必定會觸犯國法。所以說君子不能不從師學習。」子路說：「南山有種竹子，不用揉烤加工就很筆直，砍下來削尖後用作箭杆，射出去能穿透犀牛的厚皮。如此說來，天賦異稟又哪裡需要學習呢？」孔子說：「如果在箭尾裝上羽毛，再把箭頭打磨銳利，這樣箭不是能射得更深更遠嗎？」子路聽後拜謝，恭敬地接受了孔子的教誨。

《論語》中多處記載孔子針對子路「好勇力」而因材施教的典故。

有一天，孔子說：「道不行，乘桴浮於海。從我者，其由與？」意思是說，主張得不到採納實施，那就坐著木筏到海外去吧！跟隨的人也許衹有仲由咯。子路聽夫子提到自己，高興得不得了。孔子知道子路受到誇獎就容易自滿，於是接著說：「由也好勇過我，無所取材。」（《論語・公冶長》）[1]意思是說，子路這個人勇氣大大超過了我，但不能善用其勇，拿捏不好分寸。可子路並不認爲好勇是毛病，一天逮著機會就質問夫子：「子行三軍，則誰與？」他想夫子肯定會說帶自己去，這就證明他的勇敢是有價值的。孔子是怎麼回答和引導的呢？子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」（《論語・述而》）[2]赤手打老虎，徒步涉大河，死到臨頭都不後悔的人，我是不會和他共事的。我所要共事的，一定是那種面臨任務時恐懼謹慎，善於謀劃並能完成任務的人。

後來師徒倆又一次談及「勇」的話題。「子路曰：『君子尚勇乎？』「子曰：『君子義以爲上。君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。』」（《論語・陽貨》）[3]

別看子路好勇粗魯，其實他從小就是個孝子。《孔子家語・致思》對此有所記載，原文如下：

子路見於孔子曰：「負重涉遠，不擇地而休；家貧親老，不擇祿而仕。昔者由也事二親之時，常食藜藿（lí huò）之實，爲親負米百里之外。親歿之後，南遊於楚，從車百乘，積粟萬鍾，累茵而坐，列鼎而食，願欲食藜藿，爲親負米，不可復得也。枯魚銜索，幾何不蠹（dù）？二親之壽，忽若過隙。」孔子曰：「由也事親，可謂生事盡力，死事盡思者也。」[4]

子路拜見孔子說：「背負著沉重的東西，跋涉在漫長的路途上，休息時就不會選擇地方的好壞；家中貧窮，父母年老，做官時就不會計較俸祿的多少。過去我侍奉雙親時，常吃粗劣的食物，爲了父母到百里之外去背米回家。父母去世後，我南游到楚國做官，隨從的車輛多達百輛，積蓄的糧食多達萬鍾，鋪著好幾層墊子來坐，排列著很多食品吃飯，可我依然想吃粗劣的食物，去爲父母背米，卻已經沒有機會了。繩子串著的幹魚，不生蛀蟲的能有多久？父母的壽命，就像白駒過隙一般短暫。」孔子說：「仲由侍奉雙親，可以說在父母生前竭盡了全力，去世之後傾盡了哀思啊。」子路侍奉雙親如此，侍奉恩師亦如此。

子路入師門後與孔子形影不離，關係十分親近。他性格爽朗，「志伉直」，事親至孝，意見與夫子相左時一點也不諂媚，常常直言進諫。對於這樣一個隨時可能出言不遜頂撞自己的弟子，孔子卻表現出了「不慍」的君子風度，充分展示著大成至聖先師的大胸懷與大智慧。

一次，公山弗擾（又稱公山不狃，字子洩，季氏家臣）盤踞在費邑圖謀造反，招兵納士，召孔子去共謀，

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 44—45 頁。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 68 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 190 頁。
[4] 《孔子家語》，王國軒、王秀梅譯註，中華書局，2011，第 87 頁。

孔子準備前往。「子路不說[1]，曰：『末之也已，何必公山氏之之也？』子曰：『夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎？』」（《論語・陽貨》）[2]子路很不高興地說：「沒有地方去就算了，爲什麼一定要去公山弗擾那裡呢？」孔子說：「他來召我，難道衹是一句空話嗎？如果有人用我，我就使文王、武王和周公之道在東方復興。」

又一次，「佛肸（bì xī）召，子欲往。子路曰：『昔者由也聞諸夫子曰：「親於其身爲不善者，君子不入也。」佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？』子曰：『然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能系而不食？』」（《論語・陽貨》）[3]晉國大夫范氏、中行氏的家臣佛肸召孔子去，孔子打算前往。子路說：「過去我聽您老人家說過：『親自做壞事的人那裡，君子是不會去的。』佛肸在中牟發動叛亂，您卻要前去，怎麼說得過去呢？」孔子說：「是，我說過這話。但不是說最堅硬的東西磨也磨不薄嗎？不是說最潔白的東西染也染不黑嗎？我難道是個葫蘆嗎？怎麼能懸掛在那裡不給人食用呢？」

孔子一心想要推行歷代聖賢的教導，建設太平盛世，衹要有機會就奮力嘗試。弟子子路則從另外的角度提出不同意見，甚至言辭尖銳，同門中除了子路敢這麼做恐怕再沒有第二個人了。

孔子在衛國時拜見了衛靈公夫人南子。南子名聲極差，子路認爲夫子此事不合禮。孔子回來以後，子路的臉色就很難看。孔子百口莫辯只好指天發誓說：「予所否者，天厭之！天厭之！」（《論語・雍也》）[4]

孔子一行在陳國受困斷了糧，跟隨的人都病了。子路看到這一幕就很生氣。他不理解爲什麼君子也會有這樣糟糕的境遇，於是就問：「君子亦有窮乎？」這種情況下說這樣的話是很不合適的，但孔子卻耐心勸解他說：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（《論語・衛靈公》）[5]君子固然有窮困的時候，但依然能夠堅持道義；而小人一旦窮困，就毫無底線，無所不做了。

子路就是這樣，既維護自己的老師，又勇敢果斷，直言不諱。孔子對子路評價頗高，說：「子路無宿諾。」（《論語・顏淵》）[6]這是讚揚子路說話算數，信守承諾。《左傳・哀公十四年》載：「小邾射以句繹來奔，曰：『使季路要我，吾無盟矣。』使子路，子路辭。」[7]小邾國一個叫作射的人，帶領句繹（小邾國的采邑）來投奔魯國，說：「派子路出來和我口頭約定，我就不用訂立盟約了。」魯國派子路去，但子路推辭不去，原因是不能鼓勵他幹背叛國家這種不義之事。

子路在孔子「學而優則仕」的教導下，關心政治，頗具才幹。孔子也非常肯定子路的從政才能。

季康子問孔子曰：「冉求仁乎？」曰：「千室之邑，百乘之家，求也可使治其賦。仁則吾不知也。」復問：「子路仁乎？」孔子對曰：「如求。」

季康子問：「仲由仁乎？」孔子曰：「千乘之國可使治其賦，不知其仁。」（《史記・仲尼弟子列傳》）[8]

孔子回到魯國後，子路入仕季氏做家臣，推行孔子的仁道。後因得罪魯國執政者季康子，便到衛國出任衛大夫孔悝（kuī）的宰臣。不久，衛國發生宮廷政變，孔悝作亂襲擊衛出公，衛出公便逃到魯國。子路聽說後，不顧師弟子羔的勸阻奔赴孔悝家救亂，搏鬥中身負重傷，帽子上的纓帶也被擊斷，此時子路卻停止戰鬥要把纓帶繫好，最後子路被人砍成肉泥。臨死前他說「君子死而冠不免」，便從容結纓正冠而死，時年六十三歲。當孔子聽到衛國發生政變時，就知道他的愛徒子路會因此而死，說：「嗟乎，由死矣！」「已而果死。」（《史記・仲尼弟子列傳》）[9]知徒莫若師，此之謂也。

---

[1] 說：通「悅」，高興。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 182 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 183 頁。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 64 頁。
[5] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 161 頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 128 頁。
[7] 李夢生：《左傳譯註》（上），上海古籍出版社，2004，第 1350 頁。
[8] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1941、1943 頁。
[9] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1944 頁。

子路用自己寶貴的生命踐行了恩師關於君子的教導。這與他當初「陵暴」孔子時粗獷魯莽的武夫形象形成鮮明對比，真可謂脫胎換骨。可見孔子的教化浸潤到了子路生命裡。

子路之死，給孔子極爲沉痛的打擊。「子路死，子曰：『天祝予！』」（《春秋公羊傳・哀公》）[1]這與當時孔子哭顏淵之「天喪予」意思一樣。可見子路在孔子心目中的地位。

孔子周遊列國，子路幾乎全程陪伴。恩師一生顛沛流離，弟子一世隨侍左右。因爲夫子的諄諄教導，子路成爲了一個有君子氣象的勇者；因爲子路的勇武護衛，夫子再也沒有聽到輕慢侮辱之言。「自吾得由，惡言不聞於耳。」（《史記・仲尼弟子列傳》）[2]師生之真情，生命之依怙，在方方面面展露無遺。孔子與子路亦堪稱師道與傳心之千古典範。

㈣孔子與子貢

子貢（前520—前456），複姓端木，名賜，衛國人士，孔門七十二賢之一，小孔子三十一歲。

子貢英俊瀟灑，天性至孝，資稟聰慧，能言善辯，好學上進。二十餘歲繼承祖業經商，約二十五歲左右聽說孔子在魯國的闕裡授徒，很是景仰，故離開衛國去往魯國拜孔子爲師。子貢拜師後一邊學習，一邊經商。子貢在學習上很有造詣，深通《詩經》，多次受到孔子的稱讚。《論語》中多處記載了子貢對孔子思想中的仁禮、爲政、人格修養、文質關係等重要內容提出不解之問，或持守發揚。

子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女，器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」（《論語・公冶長》）[3]

子貢問孔子說：「我是個怎樣的人？」孔子回答說：「你呀，好比一個器皿。」子貢問：「什麼器皿？」孔子說：「宗廟裡祭祀用的瑚璉。」瑚璉是一種非常貴重而華麗的古代祭祀器皿，孔子把子貢比作瑚璉，是肯定他在某方面上才華出眾，可堪重任。但這還不是最高境界，最高境界是「君子不器」，即如水一般無形，超越一切局限。

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語・陽貨》）[4]

孔子說：「我想沉默不語。」子貢說：「如果您沉默不語，作爲弟子的我們如何傳述您的思想呢？」孔子說：「天說什麼了呢？四季照樣更替，百物照樣成長，天說什麼了呢？」因爲「子貢利口巧辭，孔子常黜其辯」（《史記・仲尼弟子列傳》）[5]，子貢這個人的確能說會道，常常把孔子辯解得無言以對，所以「天何言哉」其實是孔子針對子貢的這個特點進行的因材施教。老子亦說：「多言數窮，不如守中」（《道德經・第五章》），「不言之教，無爲之益，天下希及之」（《道德經・第四十三章》）。

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬（pì），可謂仁之方也已。」（《論語・雍也》）[6]

子貢說：「如果有人能廣泛地施愛於人民，又有能力使其過上幸福生活，怎麼樣？可以算是仁者了吧？」孔子說：「豈止是仁者，這樣的人一定是聖人了！就連堯、舜恐怕都做不到！至於仁，就是不僅自己能在社會上立穩腳跟，也能幫助大家在社會上立穩腳跟；不僅自己仕途通達，也能幫助大家仕途通達。凡事能以自己身邊的事情比附，能推己及人或換位思考，這可以說是踐行仁道的方法了。」

---

[1] 王維堤、唐書文：《春秋公羊傳譯註》，上海古籍出版社，2004，第 560 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1944 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 43 頁。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 187—188 頁。
[5] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1945 頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 65 頁。

子貢欲去告朔之餼（xì）羊。子曰：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮。」（《論語・八佾》）[1]

子貢想要把魯國每月初一告祭祖廟時所用的活羊去而不用。孔子說：「子貢呀！你可惜那隻羊，我卻愛惜那種禮。」魯國的祭禮規定，每月初一都要殺只活羊在祖廟祭祀，然後回朝廷聽政，祭廟就叫「告朔」，聽政就叫「視朔（或聽朔）」。到子貢那時，每月的初一魯君不再去祖廟祭祀，也不再聽政了，衹是殺只活羊表示一下，所以子貢認爲這個形式不用保留，因此不必殺羊了。孔子卻更加重視禮儀，認爲有形式畢竟比沒有好。

子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」（《論語・顏淵》）[2]

子貢請教如何治理國家。孔子說：「充足糧食和軍備，取信於民就可以了。」子貢說：「如果這三項不得不去掉其中一項，要先去掉哪一項呢？」孔子回答：「去掉軍備。」子貢又追問：「如果剩下的兩項不得不去掉其中一項，該先去掉哪一項呢？」孔子回答：「去掉糧食。如果沒有糧食，人不過一死，但自古人總是要死的，如果人民對政府不信任，國家根本無法存在。」

孔子對子貢有很高的期待。但子貢多有入世之行。孔子唯恐他失心於紅塵，故而不時提點，曾多次將他與顏回對比，以鞭策、激勵子貢向顏回學習。

子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也，吾與女弗如也。」（《論語・公冶長》）[3]

孔子也曾傳道給子貢，但子貢尚未與恩師心心相印，衹是停留在外在的知識增長之上（這屬於學統），沒能領會孔子的道統。而道統是通過師徒之間的心傳才能實現的，看得見、摸得著的形傳衹能傳承學統，不能傳承道統。

子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」（《論語・衛靈公》）[4]

孔子說：「子貢呀，你以爲我是學習得多了纔逐一記住的嗎？」子貢說：「是呀，難道不是這樣嗎？」孔子說：「不是的，我講的所有思想，都有一個內在的仁貫穿於其中的。」後天的努力學習，衹能增長我們的經驗智慧，衹能傳承學統；而先天的般若智慧是不需要學習的，一旦先天的般若智慧彰顯，此智就會貫穿於學人的每一個言談舉止中，此人就成爲道的化身。因此，孔子的講學背後始終貫穿著仁道不丟。無論孔子教導弟子君臣、父子、夫婦之義，還是注重國家的禮樂，都是爲了彰顯內在的仁，下學而上達，實現道德覺醒。但此時的子貢，衹是把孔子的學問思想理解爲外在的知識，沒能通過孔子的言行，深入到孔子的生命境界中去。

子貢初拜孔子爲師時，並未感到孔子有什麼了不起，拜師三年後才明白孔子的偉大，知道孔子是位聖人。「子貢事孔子，一年，自謂過孔子；二年，自謂與孔子同；三年，自知不及孔子。當一年二年之時，未知孔子聖也，三年之後，然乃知之。」（王充《論衡・講瑞》）[5]從子貢侍奉孔子三年才知道孔子是聖人這件事上看，一般的俗儒沒有子貢的才能和智慧，也沒有跟聖人好好學習，卻說自己知道誰是聖人，真的太荒誕了！特別是當今這個時代，明師稀少，我們更要擦亮眼睛，學會辨別誰是有真智慧、真境界、真修行的明師，誰是沽名釣譽之輩。

---

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 29 頁。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 126 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 45 頁。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 161 頁。
[5] 袁華忠、方家常：《論衡全譯》，貴州人民出版社，1993，第 1018—1019 頁。

子貢因富有政治才能，被魯、衛等國聘爲相輔，後來又在齊、吳、越、晉諸國間遊說，使魯國免受他國的侵略，充分顯示出其出色的外交才能，《史記》載：「子貢一出，存魯，亂齊，破吳，強晉而霸越。子貢一使，使勢相破，十年之中，五國各有變。」（《史記・仲尼弟子列傳》）[1]

追隨孔子的時間越長，子貢就越瞭解孔子之聖。期間，子貢經常碰到詆毀或是貶損孔子的人，他總是不遺餘力地維護恩師，積極傳播恩師的思想，讓恩師的賢德徧佈天下。

齊景公謂子貢曰：「子誰師？」曰：「臣師仲尼。」公曰：「仲尼賢乎？」對曰：「賢。」公曰：「其賢若何？」對曰：「不知也。」公曰：「子知其賢，而不知其奚若，可乎？」對曰：「今謂天高，無少長愚智者皆知高。高幾何？皆曰不知也。是以知仲尼之賢而不知其奚若。」（劉向《說苑・善說》）[2]

陳子禽問子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道未墜於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道。夫子焉不學，而亦何常師之有！」又問曰：「孔子適是國必聞其政。求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子溫良恭儉讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之也。」（《史記・仲尼弟子列傳》）[3]

叔孫武叔語大夫於朝曰：「子貢賢於仲尼。」子服景伯以告子貢。子貢曰：「譬之宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好。夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣。夫子之雲，不亦宜乎？」

叔孫武叔毀仲尼。子貢曰：「無以爲也！仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可逾也；仲尼，日月也，無得而逾焉。人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也。」

陳子禽謂子貢曰：「子爲恭也，仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「君子一言以爲知，一言以爲不知。言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也？」（《論語・子張》）[4]

子貢還多次運用自己的政治關係，救孔子於危難之際。孔子周遊列國時在陳蔡（今河南省淮陽縣）受困絕糧，陷入危境。子貢臨危受命出使楚國，不僅籌到食物，還成功說服楚昭王興師迎孔子，圓滿完成了恩師交代的任務，爲師分憂。

子貢尊師重道還體現在他積極踐行老師的思想學說。子貢在理財經商方面具有天賦，富可敵國，連續十幾年鼎力資助恩師孔子及同門以周遊列國。而孔子之所以能名滿天下，儒學之所以能成爲當時的顯學，很大程度上是因爲子貢在不遺餘力地宣傳和推動。孔子曰：「自吾得賜也，遠方之士日至。」（《孔叢子・論書》）[5]司馬遷《史記・貨殖列傳》說：「七十子之徒，賜最爲饒益。原憲不厭糟糠，匿於窮巷。子貢結駟連騎，束帛之幣以聘享諸侯，所至，國君無不分庭與之抗禮。夫使孔子名布揚於天下者，子貢先後之也。」[6]「君子愛財，取之有道」這句流傳千古的名句就是子貢說出來的，充分展示了儒者「取利而不爲利所害，有名而不爲名所累」的取利守道精神。

孔子晚年，回顧自己傳道一生，「克己復禮」「吾其爲東周」的理想不能實現，社會動盪不見好轉，兒子孔鯉先自己而去，所鍾愛的弟子顏回、子路也走了，夫子傷心之極，得了一場大病。子貢聽說之後，專程來看望孔子。

孔子方負杖逍遙於門，曰：「賜，汝來何其晚也？」孔子因嘆，歌曰：「太山壞乎！樑柱摧乎！哲人萎

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1950頁。
[2]王英、王天海：《說苑全譯》，貴州人民出版社，第497頁。
[3]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1946頁。
[4]楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第204—205頁。
[5]《孔叢子》，王鈞林、周海生譯註，中華書局，2012，第27頁。
[6]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第2823頁。

乎！」因以涕下。謂子貢曰：「天下無道久矣，莫能宗予。夏人殯於東階，周人於西階，殷人兩柱間。昨暮予夢坐奠兩柱之間，予始殷人也。」後七日卒。（《史記・孔子世家》）[1]

孔子正拄著手杖在門口閑逛，說：「子貢啊，你爲什麼來得這麼晚啊？」孔子於是接著嘆息，並唱道：「泰山要倒了！樑柱要斷了，哲人要死了！」他邊唱邊流下了眼淚。對子貢說：「天下禮崩樂壞、失去常道已經很久了，沒有人奉行我的思想。夏人死了停棺在東廂的台階，周人死了停棺在西廂的台階，殷人死了停棺在堂屋的兩柱之間。昨晚我夢見自己坐在兩柱之間受人祭奠，我原本就是殷商人啊。」過了七天，孔子就死了。

孔子去世後，弟子們深感孔子的恩德，在恩師墓前服喪三年。期滿，相訣而去。唯有子貢結廬墓旁，又繼續守墓三年。「昔者孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相向而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸。」（《孟子・滕文公上》）[2]

關於子貢守墓六年的原因有兩種說法。一種是說子貢覺得對不起恩師。後人感念子貢的至情至性，建屋三間，立碑一座，題爲「子貢廬墓處」。子貢不忘師恩的德行，被後代演繹成「一日爲師，終身爲父」的美德傳承了下來，影響至今。又因子貢爲孔墓所植爲楷樹，後世便以「楷模」來紀念子貢。還有一種說法是孔子去世後，孔門弟子爲了廣泛傳播、傳承孔子的思想，準備將孔子事蹟和言行編輯成書。子貢繼續在老師墓旁獨守三年，是爲了把收集來的各種一手資料進行梳理，披沙揀金，成稿後交給師弟曾參。曾參和其他同門及其再傳弟子繼續進行編輯加工，最終由子思完成了定稿工作。

㈤孔子與曾參

曾參（前505—前435），字子輿，春秋末期魯國南武城（今山東費縣）人，小孔子四十六歲，《大學》《曾子》《孝經》的作者，《論語》的主要編者之一。他上承孔子之道，下開思孟學派，乃儒家第二代傳承者，他的「修齊治平」「省身」「慎獨」「以孝爲本」等主張影響了中國兩千多年，後世尊其爲「宗聖」。

曾子的父親曾點，字晳，是孔子早期的弟子。《論語》中，曾點有「魯之狂士」之稱。他志向高潔、淡薄名利，待師誠敬、謙謙有禮。孔子周遊列國時，曾點因家裡上有老、下有小未能跟隨。孔子在陳國時，思念他在魯國的學生，其中就有曾點。「子在陳，曰：『歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。』」（《論語・公冶長》）[3]

父子同爲孔子弟子的，除顏路、顏回外就屬曾點和曾子了。曾子由父親啟蒙，少年時隨父耕讀於故里。他十五歲時，孔子周遊列國仍未歸魯，父親曾點費盡心力打聽到孔子在楚國北部，於是命令兒子遠赴楚國拜孔子爲師。十五六歲的曾子一個人跋山涉水，不畏路途遙遠，終於找到了孔子並拜其爲師。此後，曾子常侍孔子身邊學習、受教，直至孔子去世。

曾子之孝可謂至也，他對父親的敬孝是發自生命深處的。《孟子・離婁上》和《孟子・盡心下》兩篇記載了曾子贍養父親曾點必有酒肉，曾點嗜好羊棗曾子則不忍吃羊棗的故事。《新語・慎微》記載：「曾子孝於父母，昏定晨省，調寒溫，適輕重，勉之於糜（mí）粥之間，行之於衽（rèn）席之上，而德美重於後世。」[4]《禮記・內則》記載曾子在父親過世時「淚如滴泉，水漿不入口者七日」。

孔子對曾子的孝行非常讚許，「孝，德之始也；悌，德之序也；信，德之厚也；忠，德之正也。參中夫

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1939頁。
[2]楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第125頁。
[3]楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第51頁。
[4]陸賈：《新語》，李振宏注說，河南大學出版社，2016，第181頁。

四德者也」（《孔子家語・弟子行》）[1]，並從孝入手對曾子進行教育。曾子深受影響，在孝道上精進修養，終有成就。《孔子家語》記載了曾參因爲太過孝敬父親而被孔子教育的故事，原文如下：

曾子耘瓜，誤斬其根。曾晳怒，建大杖以擊其背。曾子仆地而不知人久之。有頃，乃蘇，欣然而起，進於曾晳曰：「向也參得罪於大人，大人用力教參，得無疾乎？」退而就房，援琴而歌，欲令曾晳聞之，知其體康也。

孔子聞之而怒，告門弟子曰：「參來勿內。」曾參自以爲無罪，使人請於孔子。

子曰：「汝不聞乎？昔瞽瞍有子曰舜，舜之事瞽瞍，欲使之，未嘗不在於側；索而殺之，未嘗可得。小棰則待過，大杖則逃走。故瞽瞍不犯不父之罪，而舜不失烝烝之孝。今參事父，委身以待暴怒，殪而不避，既身死而陷父於不義，其不孝孰大焉？汝非天子之民也？殺天子之民，其罪奚若？」

曾參聞之曰：「參罪大矣。」遂造孔子而謝過。（《孔子家語・六本》）[2]

大意是說，曾子鋤地，失手鏟斷瓜苗。父親曾點大怒以大棒將兒子打昏，以致曾子暈倒在地很長時間。曾子甦醒後並沒有記恨而是非常高興地站起來，去安慰父親說：「剛纔我犯錯得罪了父親大人，您用大力來教訓我，沒有受傷吧？」之後回到房內彈琴唱歌，以便讓父親知道自己的身體沒有問題。

孔子聽說這件事後大怒，告訴門人說：「曾參來了不要讓他進來。」曾參自以爲自己沒有過錯，請求門人告訴孔子讓其拜見。

孔子說：「難道你不知道嗎？以前瞽瞍（叟）有個兒子叫舜，舜侍奉瞽瞍時，瞽瞍想叫他做事，他沒有不在身邊的；但瞽瞍想找他要殺害他的時候，卻無論如何也找不到人影。父親若是用小棍子打他，他就挨著；若是用大棒打他，他就逃走。所以瞽瞍沒有犯下違背父道的過錯，而舜也沒有失去盡心敬孝的機會。現在曾參你侍奉父親，卻主動把自己身體交給父親等待父親暴怒而大打出手，死也不躲避，這樣做，不但自己可能會死而且還會陷父親於不仁不義，這樣不孝的罪過還有更大的嗎？難道你不是週天子的子民嗎？有人殺了週天子的子民，哪樣的罪能比得上呢？」

曾參聽了孔子的教導後說：「我的罪過太大了。」於是跟孔子誠心認錯。

孔子認爲曾子「能通孝道，故授之業」（《史記・仲尼弟子列傳》）[3]，《孝經》裡就記載有孔子教導曾子關於孝道的真諦。現引述如下：

仲尼居，曾子侍。子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？」曾子避席曰：「參不敏，何足以知之？」子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母。孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。《大雅》云：『無念爾祖，聿修厥德。』」[4]

曾子性格內向，處事謹慎。他專心向學，刻苦勤奮，篤朴深思，比其他弟子更爲系統和翔實地掌握了孔子的思想要領。父子兩代同爲孔子弟子的特殊經歷，又使曾子與孔子的感情更爲深厚。

《論語・裡仁》記載了孔子向曾子傳道的過程。「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」[5]這段對話看似沒頭沒腦，可就在這背後，恰恰傳遞了那個言語無法闡述清楚的「道」。曾子用「忠恕」來回答門人的疑問，也許是曾子針對其門人進行的因材施教，也許是曾子對孔子之道的獨特理解。

曾子的品德和智慧名傳天下，「齊迎以相，楚迎以令尹，晉迎以上卿」，但曾子均力辭不就，而是追隨

[1] 《孔子家語》，王國軒、王秀梅譯註，中華書局，2011，第 143 頁。
[2] 《孔子家語》，王國軒、王秀梅譯註，中華書局，2011，第 192 頁。
[3] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1953 頁。
[4] 此段對話蘊含深刻的內涵，具體解釋請參考潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社，2021，第 190—194 頁。
[5] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 39 頁。

恩師孔子的腳步，設教授徒，著書立說，「任重道遠者，不擇地而息」。（《韓詩外傳・卷第一》）[1]他集中精力整理《論語》《孝經》等書，終身傳播孔子思想，踐行孔子的志願，直到去世，從未間斷。他一生時刻處於高度的警覺中，絲毫不敢怠惰，「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」，是一個「可以托六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也」之真君子。（《論語・泰伯》）[2]

曾子認識到仁德和傳承道統的重要，他說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語・泰伯》）[3]「吾日三省吾身——爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（《論語・學而》）[4]

曾子所著的《大學》被譽爲「儒家《聖經》」，是儒家乃至整個東方文化的重要典籍。相傳這是孔子根據曾子的性格特徵傳授給他的修身法門。經過長時間的踐行後，曾子晚年將其領略的精髓總結出來，譔寫成文。整篇文章緊扣「心」「性」二字不失，秉承聖賢千古道統之傳承，指示生命的終極真相。其中的「三綱（明明德、親民、止於至善）八目（格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下）」更是將實踐儒家內聖外王之道的方法與次第首次進行了系統化的闡述，對後世影響深遠。

曾子晚年講授孔子編著的「六經」。他繼承了孔子的啟髮式教育，把學生帶在身邊隨時隨地教授，注重言傳身教，以身示範。曾子的弟子和再傳弟子眾多，著名的有樂正子春、公明儀、公明高、子襄、陽膚、孔子之孫孔伋等。

曾子靜心修養，得享高壽，臨去世時心智仍然高度清醒。當他發現自己鋪的墊子是大夫才能用的，因爲這不符合「禮」的要求，所以堅決要求把蓆子換掉。生死麵前，最能反映出一個人平素之行持與造詣。臨終易席的典故反映出曾子一生之修爲已達圓滿與成熟之境。

曾子死後，留下三個兒子——長子曾元、二子曾申、三子曾華，他們都以賢達之名永垂青史。長孫曾西也是當時魯國著名人物。從曾點至曾西，曾家四代皆賢達。作爲歷史上「治家」的典範，曾家將儒家倫理道德融化於家庭之中，家庭即道場，家庭亦可彰顯仁義道德。

清代學者崔述（1740—1816）曾評價曾子傳道之貢獻曰：「聖道之顯，多由子貢；聖道之傳，多由曾子。子貢之功在當時，曾子之功在後世。」（《洙泗考信錄・餘錄》）[5]

㈥孔子與宰予

宰予（前522—前458），字子我，亦稱「宰我」，春秋末魯國人，孔門十哲之一，孔門七十二賢之一。宰予聰明伶俐，巧言利口，玩世不恭，可能是孔子弟子中最有反叛精神的弟子。但他的這種反叛精神並非真正的理性反思精神，而是逞小聰明，耍嘴皮子，這跟當代人的個性比較接近。因此，當代有很多人爲宰予打抱不平，覺得孔子太古板，對宰予過於苛刻。真是如此嗎？

孔子對待所有的弟子都是一視同仁的，對待宰予也是如此。孔子評價宰予：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。」（《論語・先進》）[6]整體上孔子還是肯定宰予的。但俗話說「教不嚴，師之惰」「嚴師出高徒」，爲了弟子能改掉習氣，早日成材，夫子也有非常嚴厲的一面。故子夏曰：「君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」（《論語・子張》）[7]

---

[1] 許維遹：《韓詩外傳集釋》，中華書局，1980，第 1 頁。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 80 頁。
[3] 同上。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 3 頁。
[5] 崔述：《崔東壁遺書》，顧頡剛編，上海古籍出版社，1983，第 373 頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 110 頁。
[7] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 201 頁。

不是衹有溫言暖語才叫仁慈，有時候對一些人是「唯有霹靂手段，方顯菩薩心腸」，比如夫子之於宰予。聖賢教化，語默動靜，皆建立在對弟子深刻的洞察之上。因爲每個弟子的資質不同、性格不同，教育方式不能一成不變：有的人適合用溫言軟語、循循善誘的方式教導，有的人適合用嚴厲批評的方式教導。雖然教育方式不一，但都意在引導弟子們去掉頑劣習氣，成就君子人格。孔子說「唯仁者能好人，能惡人」，故唯有聖賢能真正做到因材施教。

有一次，宰予白天睡大覺。一向循循善誘的孔子憤然而嘆：「朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也；於予與何誅？」（《論語・公冶長》）[1]孔子是很瞭解宰予才這樣說的。宰予仗著自己聰明，喜歡逞口舌之能，又對仁義踐行不夠。孔子多次教導無果，所以才有如此嚴厲的批評，最終還是希望他能夠知恥而後勇。墨子批評教育耕柱子的故事，能夠說明孔子嚴厲批評宰予背後的用意。現將該故事引述如下：

子墨子怒耕柱子，耕柱子曰：「我毋俞於人乎？」子墨子曰：「我將上大行，駕驥與羊，我將誰驅？」耕柱子曰：「將驅驥也。」子墨子曰：「何故驅驥也？」耕柱子曰：「驥足以責。」子墨子曰：「我亦以子爲足以責。」（《墨子・耕柱》）[2]

墨子對門人耕柱子動怒，把他批評得一無是處，耕柱子委屈地說：「難道我身上就沒有比別人好的地方嗎？」墨子沒有直接回答他的問題，而是反問道：「假如我上太行山，用一匹良馬或一頭羊來駕車，你想鞭打哪一個呢？」耕柱子回答：「那我當然鞭打良馬了。」墨子問道：「爲什麼鞭打良馬呢？」耕柱子說：「因爲良馬能擔當重任，值得鞭策。」墨子說：「我也認爲你是能擔當大任的，所以我纔鞭打你。」

然而，當代很多人都認爲宰予並沒有犯大錯，衹是性格比較活躍、淘氣，每個人都有一點小毛病，沒什麼大不了，不明白夫子爲何要發那麼大的脾氣。但一方面，古人「日出而作，日入而息」，白天的時間特別短暫而珍貴，「一寸光陰一寸金」，因此都在太陽下山後才入睡；另一方面，春秋末年天下大亂，孔子心情異常沉重，希望盡早培養出一批大成就者來，實現大同社會的理想，故身爲聖賢弟子和修行者，肩負著不同於常人的使命，是一刻也不能懈怠的，心有懈怠則不是合格的聖賢弟子。而弟子宰予卻沒心沒肺，優哉游哉，白天在別人都努力學習的情況下，他自己卻在睡覺。但宰予的身體並不好，又不能對其過於嚴苛。面對這樣的宰予，夫子的心情很複雜。除了白天睡覺，宰予還因不能領悟夫子的仁道，而與夫子抬杠，遭到夫子的批評。

一次，孔子提出居喪要以三年爲期限。宰予反駁說：「三年之喪，期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩。舊谷既沒，新谷既升，鑽燧改火，期可已矣。」（《論語・陽貨》）[3]大意是：「恩師，我覺得三年的居喪守孝時間太長了。作爲一個君子，三年不參加禮儀活動，禮儀就會廢棄掉；三年不奏樂，樂就會失傳。舊的糧食吃完了，新的糧食也已收割，一年一換的打火木也已經換了一回。守孝，一年就可以了。」

面對宰予的提問，孔子是緊扣著內在的仁來引導宰予的。孔子反問宰予：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」大意是：「父母去世了，沒有滿三年的守孝期限，就吃上新糧食，穿上好衣裳，你的心能安嗎？」宰予回答說：「安。」孔子說：「女安，則爲之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安，則爲之！」意思是：「你安心，你就這樣做唄。君子守孝期間，吃飯沒味道，聽音樂不會感到快樂，起臥不安心，所以纔不這樣做。如今你安心，你就這樣做好了。」宰予走了，孔子感嘆道：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎？」就是說：「宰予這個人啊，真沒有仁愛之心呀！兒女出生後，需要三年才能脫離父母親的懷抱。父母親去世後守孝三年，是

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 45 頁。
[2] 〔春秋〕墨翟：《墨子》，方勇譯註，中華書局，2012，第 393 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 188 頁。

天下所有人都應該遵行的禮儀，宰予難道沒有得到父母親三年的護愛嗎？」（《論語・陽貨》）[1]

《論語》記載：「子食於有喪者之側，未嘗飽也。」「子於是日哭，則不歌。」（《論語・述而》）[2]而宰予在守孝期間，該吃吃，該喝喝，該樂樂，這種精神和現代人倒是很像。故孔子評價當時的宰予是個不仁之人。

孔子認爲「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（《論語・衛靈公》）[3]，宰予卻對此持懷疑態度，認爲仁是盲從，曲解了仁者對仁的態度與分辨能力。故而宰予向孔子提了一個很尖銳的問題：「仁者，雖告之曰：『井有仁焉。』其從之也？」大意是：「有一位仁者，如果告訴他有人掉到井裡去了，他該下去救嗎？」如果跳下去救，是死；如不跳下去，就是見死不救。孔子回答宰予說：「何爲其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」（《論語・雍也》）[4]意思是說：「爲什麼要這樣做？君子可以去井邊救人，但不可能自己也跳進去。君子可以被欺騙，但不可以被無理愚弄（指宰予提這個問題純粹屬於無理取鬧）。」

宰予淘氣，三番五次賣弄聰明，刁難夫子，面對這樣的學生，夫子該怎麼辦呢？夫子只好多次嚴厲批評和教導他，希望喚醒他內心的仁。這何嘗不是夫子對宰予這個弟子所採取的最爲恰當的教育方式呢？夫子告誡弟子「巧言令色，鮮矣仁」（《論語・陽貨》）[5]，要「訥於言而敏於行」（《論語・裡仁》）[6]。這纔是君子的品質啊！不過，宰予雖然屢次被孔子批評，卻依然從內心認可和追隨夫子，並沒有因此而離開孔子，這也是很難得的。「宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。』」（《孟子・公孫丑上》）[7]後來，宰予還追隨孔子周遊列國，多次被孔子派遣代其出使齊國、楚國。

宰予做了官後，當魯哀公問他「用何種木料來製作社神供奉的木主」時，宰予說：「夏後氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰：使民戰慄。」（《論語・八佾》）[8]宰予用錯誤的觀點輔佐君王，孔子聽到後雖然心情很沉痛，不過選擇了對宰予既往不咎。當宰予詢問五帝的德行時，孔子說：「你不是問這種問題的人。」原文是：「宰我問五帝之德，子曰：『予非其人也。』」（《史記・仲尼弟子列傳》）[9]宰予的智慧始終不及其口才。若弟子沒有準備好，一味地停留在外在的知識上，師父說什麼都沒有用，乾脆什麼都不說，以免讓弟子死於句下。因爲問題不是用來回答或解釋的，問題是用來解決的。

既然回答或解釋問題，並不能解決問題，那麼如何才能解決人生中各種各樣的問題呢？衹有深入師父和聖賢的生命境界，彰顯出內在的仁德，提高意識層次，才能生發出智慧來應對和解決這些問題。而宰予更多停留在外在的學統層面，始終難以領悟孔子之道——仁。有什麼樣的心性，就有什麼樣的命運。宰予的「不仁」導致了他悲慘的結局。「宰我爲臨菑（zī）大夫，與田常作亂，以夷其族，孔子恥之。」（《史記・仲尼弟子列傳》）[10]孔子從欣賞宰予到最後對他徹底失望，心中經歷了曲折的歷程。一個學生跟隨老師，不認真學習，不深入領會聖賢的教導，導致自己學無所成，心無仁德，身死族滅，豈不悲夫？不過，《左傳・哀公十四年》提出，參與齊國內亂的並非宰予，而是闞止。因他的字也叫「子我」，故人們把闞止當成了宰予。

宰予這般不行仁義，孔子依然認爲是自己的過失。子曰：「以容取人乎，失之子羽；以言取人乎，失之宰予。」（《韓非子・顯學》）[11]孔子非常希望宰予能早點明白什麼是真正的「仁」「智」。如果宰予能早一點明白這些，以他的才華和能力，人生之路應該能走得更長更遠。

---

[1] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 188 頁。
[2] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 68 頁。
[3] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 163 頁。
[4] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 63 頁。
[5] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 63 頁。
[6] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 41 頁。
[7] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 63 頁。
[8] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 30 頁。
[9] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1945 頁。
[10] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 1945 頁。
[11] 〔戰國〕韓非：《韓非子》，高華平、王齊洲、張三夕譯註，中華書局，2010，第 731 頁。

人們以爲孔子苛待宰予，偏愛顏回。其實孔子對宰予與顏回有同等的愛。否則，宰予也不會追隨夫子學習這麼多年。衹是宰予屢教不改，到最後依然不能知仁踐仁，與夫子之間始終有一層隔膜難以打破！常與「仁」相伴，他卻不知「仁」之妙，終致失道，造成自己和族人陷入劫難。

師徒關係是人類最爲基本與重要的關係之一。與人類其他關係不同，師徒關係是深度的生命關係。這是專爲道統之傳承而誕生的。故尊師重道是維繫道統清淨、學統純正的基石。

孔子與其弟子間的尊師重道典故很多，此處僅摘錄幾例，以說明孔子是如何因材施教、誨人不倦，及其弟子是如何尊師重道、與師相應、傳承道統的。孔子卒後，七十二賢分散游於諸侯各國，將夫子之道弘揚天下，使其成爲當時的顯學。現附孔門七十二賢姓名表[1]如下：

孔門七十二賢姓名表

序號	姓名（字）	序號	姓名（字）	序號	姓名（字）
1	顏回（子淵）	25	商瞿（子木）	49	冉季（子產）
2	閔損（子騫）	26	漆雕開（子開）	50	鄭邦（子徒）
3	冉耕（伯牛）	27	公良孺（子正）	51	石處（子裡）
4	冉雍（仲弓）	28	秦商（子丕）	52	懸亶（子象）
5	宰予（子我）	29	顏高（子驕）	53	左郢（子行）
6	端木賜（子貢）	30	司馬耕（子牛）	54	狄黑（哲之）
7	冉求（子有）	31	巫馬施（子期）	55	商澤（子秀）
8	仲由（子路）	32	梁鱣（叔魚）	56	任不齊（子選）
9	言偃（子游）	33	琴牢（子開）	57	榮祈（子祺）
10	卜商（子夏）	34	冉孺（子魯）	58	顏噲（子聲）
11	顓孫師（子張）	35	顏幸（子柳）	59	原忼（子籍）
12	曾參（子輿）	36	伯虔（子析）	60	公肩定（子仲）
13	澹台滅明（子羽）	37	公孫龍（子石）	61	秦非（子之）
14	高柴（子羔）	38	曹恤（子循）	62	漆雕徒父（子文）
15	宓不齊（子賤）	39	陳亢（子禽）	63	燕伋（子思）
16	樊須（子遲）	40	叔仲會（子期）	64	公夏守（子乘）
17	有若（子有）	41	秦祖（子南）	65	句井疆（子疆）
18	公西赤（子華）	42	奚容箴（子皙）	66	步叔乘（子車）
19	原憲（子思）	43	公祖茲（子之）	67	石作蜀（子明）
20	公冶長（子長）	44	廉潔（子曹）	68	邽巽（子斂）
21	南宮韜（子容）	45	公西輿如（子上）	69	施之常（子恆）
22	公晳哀（季次）	46	罕父黑（子索）	70	申黨（子周）
23	曾點（子晳）	47	公西葴（子尚）	71	樂欬（子聲）
24	顏無繇（季路）	48	壤駟赤（子徒）	72	顏之僕（子叔）

[1] 參見《孔子家語・七十二弟子行》《史記・仲尼弟子列傳》。

四、孟子：私淑孔子，成就亞聖

孟子（約前372—前289，或前385—前304），名軻，是戰國時期著名的儒學大家。他承繼并發揚了孔子的思想，後世談儒家多以「孔孟」并稱。因孟子對中國文化的影響全面而巨大，後世尊他爲「亞聖」。

孟子的出生地鄒國是魯之屬國，距魯國都城曲阜約二十多公里。他的父親去世很早，母親非常重視對孟子的教育，這從廣爲流傳的「孟母三遷」「孟母斷機杼」的故事可見一斑。

孟子出生時，孔子已去世一百年左右，孔子的孫子、曾子的弟子孔伋（字子思，約前490—約前405[1]）也已去世三十年，但是鄒魯之地仍然保留著孔子及其弟子們的巨大影響力。孔學在當時被尊稱爲「魯學」。孟子自幼就能聽到關於孔子、曾子和子思的故事，時刻被孔子的人格氣象所感染，他曾說自己的心願就是追隨孔子學習：「乃所願，則學孔子也。」（《孟子・公孫丑上》）[2]又曰：「君子之澤五世而斬，小人之澤五世而斬。予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。」（《孟子・離婁下》）[3]史書載：「孟軻，鄒人也。受業子思之門人。」（《史記・孟子荀卿列傳》）[4]也就是說，孟子沒能親自接受孔子的教誨，只好追隨子思的門人學習。隨著學習越來越深入，孔子的精神人格在孟子心中越來越清晰，孟子就如孔子嚮往周文王一般嚮往孔子，視孔子爲自己的精神導師。他依照孔子留在世間的著作修學，最後獲得孔子心傳，接通孔子的生命、境界和智慧，得儒門心法道統之真諦。

孟子對儒門心法不僅是繼承，他還將儒門心法的義理作了更爲明確的闡釋與辨析，成爲歷史上第一個將儒家內聖之學的義理和實踐體系化的人。宋代大儒陸九淵說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫（xià fèng）。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」（《陸九淵集》卷三十四《語錄上》）[5]具體而言，孟子對儒學的繼承與開新主要有以下幾個方面：

1.「性善論」

「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」（《孟子・公孫丑上》）[6]孟子認爲此四端之心是我們人人先天本有的，在聖不增，在凡不減。聖賢能夠時刻安處於此四端之中並能時時擴而充之，即便有失此四端之心時，也能夠努力修德敬業以恢復之。「性善論」充實了儒門心法的內容，爲「人皆可以爲堯舜」給出有力證明。

2.「性之」與「反之」

在孔子那裡，踐仁的途徑是「中道」，或曰仁道本身就是中道。「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」（《論語・述而》）[7]然而這條中道（渾圓之路）對一般人來講是那麼難以理解和掌握，因此「冉求曰：『非不說子之道，力不足也』」（《論語・雍也》）[8]。不過，在孔子看來，一般人之所以覺得中道難行，原因在於他們沒有發自內心地熱愛之，如果真發心踐行中道即仁道者，則沒有什麼難的，「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者」（《論語・裡仁》）[9]。

一百多年後的孟子，則在「中道」的基礎上將其「十字打開」，提出了「性之」與「反之」兩條修身途徑。「性者，得全於天，無所污壞，不假修爲，聖之至也。反之者，修爲以復其性，而至於聖人也。程子曰：

[1] 參見孔德立：《郭店儒簡與子思研究》，碩士學位論文，曲阜師範大學，2002，第 5 頁。
[2] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 63 頁。
[3] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 193 頁。
[4] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 2065 頁。
[5] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，鍾哲點校，中華書局，1980，第 398 頁。
[6] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 80 頁。
[7] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 74 頁。
[8] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 59 頁。
[9] 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局，1980，第 36 頁。

『性之反之，古未有此語，蓋自孟子發之。』」（朱熹《孟子集註》）[1]

所謂「性之」，即頓悟之路。意思是說當我們從外界「聞一善言，見一善行」，因爲相應，先天本有的仁（德性）即刻豁然貫通、圓滿朗現，「若決江河，沛然莫之能御也」。如此，我們衹需時刻安處在這萬善皆備、真善美圓滿具足的先天本有之仁（德性）中就不會再有迷失。

所謂「反之」，即反躬自省之路。意思是說凡夫皆因不同程度爲感官所惑，爲物慾所驅，爲私心所宰，爲無明所障，所以必須通過長期而篤實的踐履德行，即「寡慾」「內省」「養氣」，如此才能恢復我們先天本有之仁（德性）。這個持續向上超越自己的奮鬥過程即爲「存心養性」。「寡慾」指要淡泊物慾。「內省」要求反求諸己。「養氣」實爲「養心」，目標是「養吾浩然之氣」，衹要堅持養心不懈，就能做到「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」，「窮則獨善其身，達則兼善天下」，使自己的精神提陞到「上下與天地同流」「萬物皆備於我」的聖賢境界。

3.「民本、仁政和王道」合爲一體

孟子生活的戰國時期，諸侯稱霸較春秋時期更甚。各國都不擇手段地去兼并、侵略其它弱小的國家，戰亂連連，百姓的苦難進一步加深。地處西北的秦國經商鞅變法而強大起來，它依靠強大的武力征服、欺凌小國，一些弱小的國家朝不保夕，隨時面臨被滅國的危機，中原諸侯各國皆陷入恐慌之中。爲了贏得戰略上的成功，各國君主都在加緊搶奪人才，期望通過社會改革來增加國家的實力，成爲一個強國，與秦國抗衡。張儀、蘇秦、孫臏等縱橫家、外交家、謀略家或軍事家在當時就受到重用。

在《孟子·離婁上》中，孟子對這些不施行仁政的善戰者、合縱連橫者、好大喜功者表達了自己的憤怒：「君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也，況於爲之強戰？爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城：此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之。」（《孟子·離婁上》）[2]因爲這些人的所作所爲衹是爲了聚斂財富滿足自己的私慾，不顧百姓死活，讓百姓遭受戰爭的迫害、耕作的勞累，故孟子認爲死刑都不足以贖其罪。

孟子還對當時「天下之言不歸楊，則歸墨」的現象表示不滿，竭力批評當時流行的邪說，以彰孔子之道：「予豈好辯哉，予不得已也。……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放婬辭，邪說者不得作。」（《孟子·滕文公下》）[3]世衰道微，邪說暴行充斥社會，在人人都信奉楊墨之學時，孟子挺身而出，不懼流言，爲世人廓清迷霧，堅決捍衛聖賢及其思想，體現了其傳承聖學的擔當精神。

在這種政治動盪、思想混亂、人心惶惶的時代背景下，孟子結合世情實際，在孔子「仁政」「德治」的基礎上，提出集「民本、仁政和王道」於一體的仁政學說，希望給當時的君主提供一個策略來實現富國強民，盡快結束幾百年的戰亂，救民於水火之中。「仁者無敵」，孟子自信，衹有當政者採取自己的建議，施行仁政，才能再次出現太平盛世：「夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，捨我其誰也？」（《孟子·公孫丑下》）[4]

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」（《孟子·盡心下》）[5]「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。」（《孟子·梁惠王下》）[6]孟子「保民」「養民」和「教民」的民本思想較之前的孔子、老子和墨子

[1] 〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，中華書局，1983，第 373 頁。
[2] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 175 頁。
[3] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 154—155 頁。
[4] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 109 頁。
[5] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 328 頁。
[6] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 33 頁。

更爲深刻與系統。

孟子學成之後，大約在三十歲（約前340）時廣泛招收學生，傳道講學。在四十歲左右（約前330），他以儒學大師的身份，倣彷孔子的做法，率領弟子出遊齊、宋、滕、魏、魯、薛等各國，以宣揚其仁政和思想。孟子周遊列國時，隨行車輛和人員有「後車數十乘，從者數百人」（《孟子・滕文公下》）[1]。能夠跟隨孟子出遊的弟子就達幾百人，而不可能每個弟子都跟隨孟子出遊，可見當時他的弟子數量甚眾。其弟子彭更不解地問孟子：「您帶領這麼多的人，從這個國家吃到那個國家，不是太過分了嗎？」孟子回答說：「非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以爲泰。子以爲泰乎？」意思是說：「如果從事的事情是與道相悖的，那麼一碗飯也不能接受別人的；如果我們推行聖賢的主張，惟道是從，即便像舜一樣接受堯的天下，都不算過分。你認爲我們這樣做過分嗎？」佛家認爲，成就羅漢、菩薩和佛之果位的人，就是「應供」者，即堪受人天供養。「應供」與孟子的論述意思是一樣的。其實，孟子出遊各國不僅是追隨孔子之精神，也是想要完成孔子未能完成的政治理想。

然而，孟子在各國間奔波近三十多年，雖然影響很大，到處都有諸侯以禮相待，卻無人真正實行他的政治主張。於是，他對遊說諸侯實現仁政的理想不再抱希望。西元前312年孟子離開了齊國，「退而與萬章之徒序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇」（《史記・孟子荀卿列傳》）[2]。

孟子繼承了孔子「有教無類」的教育主張，將教育當成實現「仁政」的途徑，主張「設爲庠序學校以教之」（《孟子・滕文公上》）[3]。還繼承了孔子的「因材施教」理念，「教亦多術矣，予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣！」（《孟子・告子下》）[4]孟子自三十多歲收徒講學開始，一直到其八十多歲去世，一生孜孜不倦地教育弟子，爲國家、爲聖學培養人才。「賢者以其昭昭使人昭昭」（《孟子・盡心下》）[5]，在孟子的培養下，其弟子中優秀者有萬章、公孫丑、孟仲子、公都子等。《孟子》一書就是他與弟子們共同編定的，孟子還與弟子們整理了《書經》。

孟子未能親炙孔子席前，卻能全然領會孔子精神，吸收孔子的聖賢氣象融入自己的生命之中，實踐孔子的教導，這是因爲孟子將傳承聖學自覺當作自己的責任和義務。自古聖人少有，親炙聖賢的機會並非人人可得。但是聖賢的精神品格、人格氣象從未消失，並且會一直持續地影響與之相應的後世子孫。孟子說：「由孔子而來至於今，百有歲餘，去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」（《孟子・盡心下》）[6]意思是說，孔子去世一百多年，並不久遠，聖人故地也近在眼前，如果這樣都無人去傳承的話，那就真是後繼無人了。因此，孟子當仁不讓地擔起了傳承聖學的重任，爲中華文明的傳承與發展鞠躬盡瘁，死而後已。孟子真乃孔子之傳人，儒門之亞聖也。

五、荀子：爲學日益

荀子，名況，字卿，戰國時趙國人，生卒年不詳，先秦著名的思想家、教育家。

荀子早年遊學於齊國，「齊襄王時，而荀卿最爲老師」（《史記・孟子荀卿列傳》）[7]，曾三任稷下學宮的「祭酒」，是當時稷下學宮的重要人物。這些便利使荀子能夠與各派學者進行充分的交流和討論，深受諸子百家之熏陶，打下牢固的學問基礎。

---

[1] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 145 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 2065 頁。
[3] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 118 頁。
[4] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 300 頁。
[5] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 331 頁。
[6] 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局，1988，第 344 頁。
[7] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 2069 頁。

荀子非常推崇孔子的好學精神，他專門寫了一篇《勸學》[1]，告誡後人務必要善於跟歷代聖賢學習，學習目的是涵育君子人格，成爲聖人；指出君子之學應以儒家經典爲據，要活到老學到老；認爲君子的學習是入耳入心，在一舉一動中活出來，哪怕極爲細微的言行，都能夠垂范世人，不同於小人的學習衹是爲了賣弄和譁眾取寵。現將《勸學》節選如下：

君子曰：學不可以已。青，取之於藍而青於藍；冰，水爲之而寒於水。木直中繩，輮以爲輪，其曲中規，雖有槁（gǎo）暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利。君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。

故不登高山，不知天之高也；不臨深谿（xī），不知地之厚也；不聞先王之遺言，不知學問之大也。幹、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。詩曰：「嗟爾君子，無恆安息。靖共爾位，好是正直。神之聽之，介爾景福。」神莫大於化道，福莫長於無禍。

吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也；吾嘗跂（qì）而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠；順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物也。

……

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎爲士，終乎爲聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾捨也。爲之，人也；捨之，禽獸也。故《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也；《禮》者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎《禮》而止矣！夫是之謂道德之極。《禮》之敬文也，《樂》之中和也，《詩》《書》之博也，《春秋》之微也，在天地之間者畢矣。

君子之學也，入乎耳，箸（zhù）乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝡而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口。口耳之間則四寸耳，曷（hé）足以美七尺之軀哉！古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以爲禽犢。故不問而告謂之傲，問一而告二謂之囋（zá）。傲，非也；囋，非也；君子如向矣。

君子說：學習不可以停止的。就像靛青這種染料是從藍草裡提取的，卻比藍草的顏色更青；冰塊是水凝結而成的，卻比水更寒冷。木材筆直得合乎墨線要求，但若用火烤使它彎曲成車輪，它的彎度就合乎圓規的標準了，即使再經過暴曬，它也不會再變直，這是經過火烤使它這樣的。所以木材經墨線的比量就可以取直，金屬刀劍拿到磨刀石上磨就能變得鋒利。君子廣博地學習，並且每天審察反省自己，就會智慧通達且行爲沒有過失。

所以，不登上高山，就不知天有多高；不到深溝巨壑，就不知地有多厚；不懂得堯、舜、禹、湯、文、武、周公這些先聖的遺教，就不知學問有多博大。幹、越、夷、貉的孩子，剛生下來啼哭聲是一樣的，長大後他們的風俗習性卻不同，這是教化使然。《詩經・小雅・小明》上說：「你們這些君子啊，不要總是貪圖安逸。要恭謹對待本職，愛好正直的德行。神明知道這一切，就會賜給你們洪福祥瑞。」精神修養沒有比受道德熏陶感染更大的了，福德沒有比無災無禍更長久的了。

我曾經一天到晚地苦苦思索，卻比不上片刻的學習收穫大；我曾經踮起腳跟向遠處望，卻不如登上高處看得廣。登到高處招手，手臂並沒有變長，而遠處的人卻能看見；順著風向呼喊，音量並沒有加大，聽的人卻能聽得更清楚。借助車馬的人，並不是腳走得快，卻能走千里之遠；借助舟船的人，並不善於游泳，卻能橫渡大江大河。君子的資質秉性跟一般人並無不同，衹是君子善於借助外物罷了。

……

[1]〔戰國〕荀卿：《荀子》，安小蘭譯註，中華書局，2007，第 58 頁。

學習該從哪裡入手又從哪裡結束呢？答：按其順序而言，應該從誦讀《詩經》《尚書》等經典入手，到《禮經》結束；就其意義而言，便是從做書生開始，到成爲聖人結束。衹要真誠力行，這樣長期積纍，必能深入體會到其中的快樂，這種快樂驅使著自己一直學到死。所以從學習的順序而言，學習雖有盡頭；但從意義來說，進取的願望不能有片刻懈怠。衹有畢生努力學習者，才能成人；如果捨棄學習，又與禽獸有什麼不同？《尚書》是先王政事的記錄；《詩經》是心聲之指歸；《禮經》是禮樂制度的前提、各種條例的總綱，所以要學到《禮經》才算結束，才算達到了道德的頂峰。《禮經》敬重禮儀，《樂經》闡明中和之聲，《詩經》《尚書》博大廣闊，《春秋》微言大義：這些經典已將天地、人生中的道理都囊括其中了。

君子學習，是聽入耳裡，刻在心裡，貫注全部身心，將所學體現在威儀的舉止和符合禮儀的行爲上。言談舉止間，哪怕是極爲細微的言行，都可以垂范世人。小人學習是這邊耳朵進那邊嘴裡出，耳朵和嘴巴相距不過四寸而已，這邊進那邊就出，這些道理怎麼能夠淨化、滌蕩他的七尺之軀呢？古人學習，是爲了自身道德和人格的需求；現在的人學習，衹是爲了炫耀於人。君子學習是爲了完善自己，小人學習則是爲了賣弄和譁眾取寵，將學問當作家禽、小牛之類的物品去討人好評。所以，沒人向你求教而自己主動去教導別人的，就叫急躁；別人問一個問題，自己卻回答兩個問題的叫囉嗦。急躁和囉嗦都是不對的，君子答問應像空谷回音一般，不多不少而恰到好處。

荀子注重學習、愛好學習的精神，堪爲後世典範。荀子的學問日益成熟，對當時各家思想都進行了思考，並加以批評，唯獨推崇孔子的思想，認爲這是最好的治國理念。他以孔子繼承人自居，特別推崇孔子的「外王學」。荀子在繼承孔子思想基礎上，亦有自己獨特的主張，他提出「禮法并用，王霸兼采」，即用仁義爭取人心，踐行「王道」，以武力壓服，用刑法來進行威懾，實現「霸道」。可惜，他的思想發展到其弟子李斯時完全傾向於「霸道」，偏離了儒學正統。

荀子批判思孟學派的思想偏離了孔子的原義，不贊成孟子把外在之禮內化爲心中之仁德，說孟子的學說「材劇志大，聞見雜博」，「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」（《荀子・非十二子》）[1]，認爲自己和子貢纔是孔子學說的真正繼承人。荀子之所以對思孟提出這樣的批判，與其坎坷的人生經歷頗有關係。

《史記・孟子荀卿列傳》載，荀子五十歲來到齊國，「三爲祭酒」，遭齊人忌恨，受到不少誹謗，遂游到楚國。楚國宰相春申君「以爲蘭陵令」。荀子運用儒家思想，隆禮重法，兢兢業業，把蘭陵治理得政通人和，楚國日益強大起來，「荀卿爲蘭陵令。當是時，楚復強」（《史記•春申君列傳》）[2]。後來秦國擔心楚國復興，便用重金賄賂楚國權貴，散佈荀子的謠言，挑撥離間。楚國上下一時間對荀子議論紛紛，春申君的門客對春申君進讒言說荀子會對他不利。春申君無奈只好罷免了荀子的職務。荀子被迫辭去蘭陵令，當地的老百姓沒有不對他依依不捨的。後來，荀子回到其母國趙國，受到趙王的極高禮遇，官拜上卿。楚國的有識之士爲荀子打抱不平，勸說春申君禮賢下士，把荀子迎回楚國。春申君再三誠懇地迎請荀子回到楚國，荀子被其誠意打動，就第二次回到楚國擔任蘭陵令。然而，後來春申君被其身邊信任的人刺殺身亡，荀子也當不成蘭陵令了，只好辭官歸隱。荀子在當地開辦蘭陵學院，學習先師孔子開門授徒，李斯、韓非子等都是他的弟子。講學期間，荀子總結了儒家、墨家的優缺，寫成《荀子》一書。

荀子的曲折經歷使他對人世的醜陋與惡劣有了極爲深刻的洞察，愈發「嫉濁世之政」，領悟到不能一味地強調內在的仁德，若不充分認識人心之惡，不注重對其進行制約，是不能治理好國家的。這就是他提出「性惡論」的緣由。

荀子提出的「性惡論」，看似與孟子的「性善論」唱反調，同爲儒家傳承人，爲何提出截然相反的觀點呢？其實孟子「性善論」的「性」指人的德性（本性、自性、佛性、神性），德性就是純善無惡的，此德性

[1]〔戰國〕荀卿：《荀子》，安小蘭譯註，中華書局，2007，第 58 頁。
[2]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第 2110 頁。

聖人與凡夫本自具足，不存在有無之分，只存在顯隱之別；而荀子「性惡論」的「性」指人的生物性或曰獸性，獸性就是惡的。每個人皆有生物性需求，「饑而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休」，「目好色、耳好聽、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚」，就這方面來說，他認爲聖王與暴君、君子和小人之間沒有任何區別，所謂「聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也」。但與此同時，他又認爲聖人有不同於普羅大眾的地方，那就是聖人通過踐行禮樂之道，去除了這些不良習性，彰顯出內在的仁善。（《荀子・性惡》）[1]

東方文化中，將人與生俱來的屬性稱爲「本性」（或「心性」「自性」）。我們認爲，人的本性包含三大層次：「獸性」「人性」與「德性」。人之「三性」中任何一項屬性都是伴隨終身的，都有被實現和被重視的需求與衝動。「三性」之間互爲因果，如鼎之三足，缺一不可。衹有對人之「三性」做到鼎足而觀，個人成長與人類歷史演進才能步入正道坦途，人類文明和智慧才能臻於圓滿之境。（詳見潘麟先生《〈大學〉廣義》相關內容。）

儒家在荀子之前用了大量言辭論述人性與德性，而論述生物性（獸性）則嚴重不足。荀子知其所缺，給予補充，期望儒學更爲飽滿周全。奈何沒有說清楚其所主張的「性惡論」之「性」，與孔孟主張的「性善論」之「性」，非爲同「性」，乃爲異「性」，此二「性」不僅沒有衝突，且相互補充，相互啟發。遂成千古聚訟。

基於「性惡論」，荀子認爲教育的作用在於「化性起偽」，教育的過程就是一個全靠後天努力學習、不斷地省察自身，以化除習氣、成爲君子聖賢的過程。荀子基於「性惡論」強調「外積」、倚重「化性起偽」的學說體系，實際提倡的是「反之」的修身路徑。但因其過於強調約束人們後天的獸性，將禮看成外在的，不認可仁是我們人先天與生俱來的，故其學衹是學統而非道統。通過其指示的修身路徑，不能成就聖賢，「故荀子所定之雅儒、大儒與聖人實即是一堅實之政治家，而孔孟則已進於聖賢境界矣」（《牟宗三文集・名家與荀子》）[2]。這就背離了儒家先聖的核心理念和實踐體系。其背離之後果在荀子的兩個著名學生——李斯和韓非子身上體現出來。

李斯（約前284—前208）「從荀卿學帝王之術」（《史記・李斯列傳》）[3]。學成後，看到當時的六國在秦國巨大的政治和軍事壓力之下苟延殘喘，皆不足以建功立業，於是決定前往秦國求官。秦王嬴政聽了李斯的遊說與建議，就拜他爲客卿，後來李斯一度官至廷尉。

韓非子（前280—前233）是韓國貴族公子，口吃，不善言辭，長於著書，愛好刑名法術之學。他曾多次上書韓王，希望韓王能變法強國，卻得不到重用。於是發憤著《孤憤》《五蠹》《內外儲》《說林》《說難》等十餘萬字。他的著作傳到秦國，早有統一天下野心的秦王嬴政一見之下極爲讚賞，說：「嗟乎，寡人得見此人與之遊，死不恨矣！」（《史記・老子韓非列傳》）[4]於是馬上發兵攻韓，意在得到韓非子其人。韓國並不看重韓非子，於是就順水推舟派遣韓非子爲「特使」去秦國。

秦王嬴政與韓非子一席長談，大爲滿意。但又疑心韓非子不能完全忠於自己，故而強留韓非子在秦國以便觀察。

韓非子與李斯曾先後就學於荀子門下，「斯自以爲不如非」（《史記・老子韓非列傳》）[5]。李斯嫉妒韓非子的才能，擔心韓非子影響自己在秦國的地位，於是串通姚賈一起在秦王政面前詆毀說：「韓非，韓之諸公子也。今王欲並諸侯，非終爲韓不爲秦，此人之情也。今王不用，久留而歸之，此自遺患也，不如以過法誅

[1]〔戰國〕荀卿：《荀子》，安小蘭譯註，中華書局，2007，第1—16頁。
[2]牟宗三：《牟宗三文集・名家與荀子》，吳興文主編，吉林出版集團，2015，第139頁。
[3]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第2231頁。
[4]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1911頁。
[5]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1903頁。

之。」（《史記・老子韓非列傳》）[1]秦王嬴政認爲有理，就下令司法官吏給韓非子定罪。韓非子想當面向秦王陳述是非，卻被李斯暗中阻止，未得見。李斯又派人送去毒藥，逼迫韓非子自殺於獄中。

後來，秦王很快醒悟過來想要赦免韓非子，可是韓非子已死於獄中（查不到李斯的任何責任）。韓非子的法家學說卻被秦王全盤接受下來，當作治國的根本理論。韓非子曾預言，他會被人「陰用其言而顯棄其身」，祇是想不到這個人竟然是他的同門師弟。更令人深思的是，韓非子自己就有毒殺政敵的主張，《韓非子・八經》說：「生害事，死傷名，則行飲食；不然，而與其仇；此謂除陰奸也。」[2]韓非子萬萬沒想到自己成了「活著礙事，直接殺害又有損名聲，祇能被暗中在飲食裡下毒毒死」的「陰奸」。

李斯爲了一己私慾置天下蒼生於不顧，不僅殘害同門，還幫助秦王用嚴刑酷法迫害天下百姓。秦王去世後，他又貪生苟且曲迎宦官趙高，最終被趙高用類似的手法殺死。不但受盡酷刑而死，還被滿門抄斬。李斯臨刑前與幼子的一段對話頗令人感嘆，《史記・李斯列傳》載：「吾欲與若復牽黃犬俱出上蔡東門逐狡兔，豈可得乎！」[3]意思是說：我想和你再次牽著咱家的黃狗，從上蔡城（李斯老家）東門出去抓兔子，可惜不可能了！讀來甚是淒涼，但李斯平生所作所爲豈能「僥倖」得脫，一切皆是咎由自取。

韓非子和李斯的人生教訓警示我們，安身立命之道事關重大，不可不慎。作爲老師，把學問教導給弟子無可厚非。但若祇是注重學問（經驗智慧）的纍積，不注重甚至忽視內在德性（先驗智慧）的體證與彰顯，那麼所得智慧必因失卻主宰而扭曲不真。如此智慧所得「外王」之利就是自戕身死、禍害蒼生的根源。

荀子對學問的專注多於對德性的體證與彰顯，不能準確體悟儒家心法與道統傳承的真諦，是荀子思想長期不被儒家正統所承認，不被列於儒家聖賢正位的根本原因。

今天我們傳承與弘揚聖學，正是基於古聖先賢在艱難探索中付出的慘痛教訓和取得的珍貴成果，旗幟鮮明地主張學問（學統，經驗智慧）與德性（道統，先驗智慧）皆不可偏廢，二者如同鳥之雙翼、車之雙輪，缺一不可。

[1]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第1911頁。
[2]〔戰國〕韓非：《韓非子》，高華平、王齊洲、張三夕譯註，中華書局，2010，第684頁。
[3]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，2011，第2250頁。

第二章 宋明儒學尊師重道典故

一、漢儒：尊師有餘重道不足，訓詁有餘創新不足

自孔子後，歷經春秋、戰國，至秦始皇一統天下，在這兩三百年裡，儒學爲天下所知，儒生被天下所敬。但在當時的歷史條件下，儒家思想並沒有得到貫徹實施，在秦朝初年儒學還遭到了毀滅性的打擊。

秦自商鞅以後，一直奉行法家思想。以法治國使秦國走向強盛，並最終統一中國。秦始皇統一六國之後，在政治上，廢除分封制，施行郡縣制；在文化上，統一文字，即以小篆作爲標準的官方文字，實現「書同文字」；在經濟上，統一貨幣，統一度量衡；在交通上，推行「車同軌」，並從咸陽向全國各地修建馳道。這些措施大大夯實了國家大一統的基礎。但是在秦朝初年，戰國時期剛結束，百家仍然在爭鳴中，思想領域內極度混亂，而且秦始皇在政治、經濟上實行的改革，也並不是一帆風順。亡國之恨、秦朝的高壓政策以及激進的勞民傷財的大興土木，激起了六國遺民的怨恨，各種對秦不滿的言論仍在社會中流傳，很多文人還堅持使用六國舊文字，流傳用舊文字書寫的書籍。尤其是儒家尊古，從孔子開始都一直希望恢復周禮，很多儒士一直無法接受秦朝的郡縣制，希望恢複分封制，而當時六國貴族也希望借恢複分封制重新取得失去的權勢。一些儒生和游士引用儒家經典，借用古代聖賢的言論批評、妄議朝政。在這樣的背景下，就發生了「焚詩書，坑術士」事件。據漢代司馬遷（前 145 或前 135—約前 87）的《史記》[1]卷六《秦始皇本紀》記載：

三十四年（前 213）……始皇置酒咸陽宮，博士七十人前爲壽。僕射周青臣進頌曰：「他時秦地不過千里，賴陛下神靈明聖，平定海內，放逐蠻夷，日月所照，莫不賓服。以諸侯爲郡縣，人人自安樂，無戰爭之患，傳之萬世。自上古不及陛下威德。」始皇悅。博士齊人淳於越進曰：「臣聞殷周之王千餘歲，封子弟功臣，自爲枝輔。今陛下有海內，而子弟爲匹夫，卒有田常、六卿之臣[2]，無輔拂（fú），何以相救哉？事不師古而能長久者，非所聞也。今青臣又面諛以重陛下之過，非忠臣。」始皇下其議。丞相李斯曰：「五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？異時諸侯並爭，厚招遊學。今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝並有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，誇主以爲名，異取以爲高，率群下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》《書》者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥（qíng）爲城旦。所不去者，醫藥、卜筮、種樹之書。若欲有學法令，以吏爲師。」制曰：「可。」[3]

輔拂：輔弼。黔首：指平民。黥爲城旦：「黥」即在臉上刺字之刑罰，「城旦」指勞役之刑罰。

此則爲「焚詩書」事件。在李斯建議下，秦始皇下令史官燒掉除秦記外的列國史記；除醫藥、卜筮、農用之書外，民間不許私藏《詩》、《書》、百家語者，這些典籍都要焚燬；禁止私學，想學法令的人要以官吏爲師。其中重點提到《詩經》和《尚書》，敢談論此兩書者將被處死示眾，用古代之制度來指責、否定當

[1] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959。本章所引《史記》皆爲此版本。

[2] 田常原先是齊國的臣子，但是犯上作亂，三代之後就取代了原來齊國的王室，雖然還叫齊國，但是國王已經姓田了。六卿指的是晉國的范、中行、知、韓、趙、魏六家，這六家也是犯上作亂，最後韓、趙、魏「三家分晉」把晉國給分了。淳於越的意思是如果不採用分封制，兒孫祇是普通百姓，將來萬一有田常、六卿這種犯上作亂的臣子，沒有人輔佐，那時候該怎麼相救呢？

[3] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959，第 253—255 頁。

今法令的（以古非今者）滅族。因爲《尚書》記載了上古聖王的治世思想，而秦始皇自以爲「德兼三皇，功過五帝」[1]，所以要用自己的治世理念代替上古聖王的治世思想，欲厚今乃焚古。其次是《詩經》，因爲《詩經》中多讚頌歷代君王，秦始皇不願有六國遺黨頌六國先王。與「焚書令」同時下達的是「挾（jiā）書令」，「敢有挾書者族」，即對收藏違禁書籍的人處以滅族的酷刑。

在「焚詩書」事件發生後的第二年（西元前 212 年），緊接著發生了「坑術士」事件。據《史記》卷六《秦始皇本紀》記載：

三十五年（前 212）……侯生、盧生相與謀曰：「始皇爲人，天性剛戾自用，起諸侯，並天下，意得欲從，以爲自古莫及己。專任獄吏，獄吏得親幸。博士雖七十人，特備員弗用。丞相諸大臣皆受成事，倚辦於上。上樂以刑殺爲威，天下畏罪持祿，莫敢盡忠。上不聞過而日驕，下懾伏謾欺以取容。秦法，不得兼方，不驗，輒死。然候星氣者至三百人，皆良士，畏忌諱諛，不敢端言其過。天下之事無小大皆決於上，上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈不得休息。貪於權勢至如此，未可爲求僊藥。」於是乃亡去。始皇聞亡，乃大怒曰：「吾前收天下書不中用者盡去之。悉召文學方術士甚眾，欲以興太平，方士欲練以求奇藥。今聞韓眾去不報，徐市（fú）等費以巨萬計，終不得藥，徒奸利相告日聞。盧生等吾尊賜之甚厚，今乃誹謗我，以重吾不德也。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或爲訞（同『妖』）言以亂黔首。」於是使御史悉案問諸生，諸生傳相告引，乃自除犯禁者四百六十餘人，皆阬（同「坑」）之鹹陽，使天下知之，以懲後。益發謫徙邊。始皇長子扶蘇諫曰：「天下初定，遠方黔首未集，諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安。唯上察之。」始皇怒，使扶蘇北監蒙恬於上郡。[2]

特備員弗用：只不過是虛設充數的人員，並不任用。皆受成事：都只接受已經決定的命令。倚辦於上：依靠皇帝來辦別如何處理事務，自己不能做決策。秦法，不得兼方，不驗，輒死：秦法規定，方士不得良方，或者雖得到良方，但不靈驗，皆當死罪。韓眾：又名韓終。徐市：別名徐福，字君房。廉問：察訪查問。自除：親自勾除名字，判死刑。

以上是秦朝初期在文化上發生的兩個大事件，司馬遷在《史記》卷一二一《儒林列傳第六十一》中總結爲「及至秦之季世（末世），焚詩書，阬術士，六藝從此缺焉」[3]，即把此兩大事件稱爲「焚詩書，坑術士」。西漢孔安國（前 156—前 74，孔子後裔）在《〈尚書〉序》中說：「及秦始皇滅先代典籍，焚書坑儒，天下學士逃難解散。」孔安國把這兩個事件合稱爲「焚書坑儒」，自此流傳開來。但是「焚書坑儒」的說法其實是不準確的，這是前後兩件事，並不是同時發生的一件事。根據司馬遷的記載，焚書起因是淳於越等儒士反對郡縣制，要復古回歸分封制；坑術士是因爲秦始皇受到了術士的欺騙和譭謗，並且察訪到咸陽諸生妖言惑眾，所以坑殺了嚴重犯禁的「四百六十餘人」以儆傚尤，更多的是將儒生們發謫戍邊。東漢王充在《論衡》[4]卷七《語增篇》中也說：「燔（fán，焚燒）詩書，起淳於越之諫；坑儒士，起自諸生爲妖言，見坑者四百六十七人。傳增言坑殺儒士，欲絕詩書，又言盡坑之。此非其實，則又增之。」[5]指出二者是背景不同的兩件事，而且並不是如傳言那樣是爲了絕詩書而坑殺儒士，或者如傳言那樣把儒士全部坑殺。近代康有爲、梁啟超、魯迅等也都對「焚書坑儒」的說法提出異議。

「焚詩書，坑術士」是在秦朝初期思想混亂、民心不穩的情況下實施的舉措，對統一思想、穩定民心、

---

[1] 西元前 221 年，秦統一六國之後，秦王嬴政認爲自己「德兼三皇，功過五帝」，遂採用三皇之「皇」、五帝之「帝」構成「皇帝」的稱號。他是中國歷史上第一個使用「皇帝」稱號的君主，所以自稱「始皇帝」。

[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959，第 258 頁。

[3] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959，第 3116 頁。

[4] 《論衡》一書爲東漢王充（27—97）所作，大約彙編成於章和二年（88），現存文章有 85 篇（其中的《招致》僅存篇目，實存 84 篇）。《論衡》細說微論，解釋世俗之疑，辨照是非之理，即以「實」爲根據，疾虛妄之言。「衡」字本義是天平，《論衡》就是評定當時言論的真偽的天平。它的目的是「冀悟迷惑之心，使知虛實之分」（《論衡・對作篇》）。

[5] 袁華忠、方家常：《論衡全譯》，貴州人民出版社，1993，第 483 頁。

推動政治經濟改革、強化中央集權統治等是有積極作用的。在《傳習錄》中王陽明也談道：「《春秋》以後，繁文益盛，天下益亂。始皇焚書得罪，是出於私意，又不合焚『六經』。若當時志在明道，其諸反經叛理之說，悉取而焚之，亦正暗合刪述之意。」[1]意思是《春秋》以後，繁文日益增盛，秦始皇如果不是出於私心，而是爲了彰明聖賢之道，把那些離經叛道的書籍焚燬，倒正暗合孔子刪詩書之用意。不過秦始皇和李斯都出於私心，都不明聖賢之學，不重聖賢之道，而且秦始皇在統一六國後，自我膨脹，自大自負，自以爲「德兼三皇，功過五帝」，所以對傳統文化持否定態度，希望以全新的文化代替傳統文化。尤其在他高壓統治下，他的任何命令都可能被過度執行，因此「焚詩書，坑術士」使得儒學遭受了毀滅性的打擊，儒學的學統和道統幾乎中斷。這也給了我們當代的文化工作一些深刻的啟示：人類幾千年積纍出來的文明文化極其寶貴，值得全人類去守護，尊師重道是文明文化得以繼承和發展的前提；文明文化的繼承與發展是一個非常複雜的問題，文明文化一定是在繼承中發展，而不是推倒重來；舊文明文化中會有糟粕，我們要去粗取精、去偽存真，但注意不能把孩子連同洗澡水一起倒掉；完成文明文化的繼承與發展，需要很高的修養和駕馭能力，需要內聖外王的境界，需要理清學統與道統，需要把握經權之辨；此外，像儒家過度強調尊古、復古，看不到歷史發展的規律，不能與時俱進做些變革，也是不對的，文化還是要在繼承中發展。

㈠伏生：冒死護書

到了漢朝，在一些儒士前赴後繼的不懈推動下，朝廷逐漸起用儒士，重新收集、整理五經，使得儒學逐漸得以恢復。據司馬遷在《史記》卷一百二十一《儒林列傳第六十一》記載：

及高皇帝誅項籍（字羽），舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，絃歌之音不絕，豈非聖人之遺化，好禮樂之國哉？故孔子在陳，曰「歸與歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之」。夫齊魯之間於文學，自古以來，其天性也。故漢興，然後諸儒始得脩（xiū）其經藝，講習大射鄉飲之禮。叔孫通作漢禮儀，因爲太常，諸生弟子共定者，咸爲選首，於是喟然嘆興於學。然尚有干戈，平定四海，亦未暇遑（huáng）庠序之事也。孝惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵（zhēng）用，然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。

及今上即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉（xiàng）之，於是招方正賢良文學之士。自是之後，言《詩》於魯則申培公，於齊則轅固生，於燕則韓太傅。言《尚書》自濟南伏生。言《禮》自魯高堂生。言《易》自菑（zī）川田生。言《春秋》於齊魯自胡毋生，於趙自董仲舒。及竇太后崩，武安侯田蚡（fén）爲丞相，絀黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫弘以《春秋》白衣爲天子三公，封以平津侯。天下之學士靡然鄉風矣。[2]

高皇帝：劉邦。脩：同「修」。諸生弟子共定者：與他一起製定禮儀的弟子。咸爲選首：都成爲被首先選拔任用的官員。喟然嘆興於學：人們喟然感嘆，對儒學產生了興趣。暇遑：空閑。庠序：學校。頗徵用：大力起用儒生爲官。今上：指漢武帝。之屬：等人。鄉：嚮往。菑川：今山東省壽光市南。

上段言明瞭漢武帝時期儒家五經之傳：《詩經》的傳承在魯之申培公、齊之轅固生、燕之韓太傅；《尚書》的傳承在濟南之伏生；《禮》的傳承在魯之高堂生；《易》的傳承在菑川的田生；《春秋》的傳承則在齊魯之胡毋生、趙之董仲舒、平津侯公孫弘。而這五經之中，《尚書》之保存過程尤爲坎坷曲折。

秦始皇下令焚詩書時，《詩經》和《尚書》是重點被焚燬的对象，但《詩經》由於口耳相傳、易於記誦的特點，因此得以比較完整地保存下來。《尚書》的保存經歷了一個非常曲折的過程，先有濟南伏生歷經艱

[1]〔明〕王守仁：《王陽明全集》（上），中央編譯出版社，2014，第 8 頁。
[2]〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959，第 3117—3118 頁。

險保存了今文《尚書》，後有西漢魯恭王劉餘爲了擴建自己的宮殿，拆除孔子故宅，在一段牆壁中發現另一部《尚書》，是用先秦六國時的文字書寫的，人們稱之爲古文《尚書》。魯恭王不敢再繼續拆孔子故宅，並將找到的這些書都交還孔子的後人孔安國。孔安國加以整理，發現其中的《書》比通行本（伏生之今文《尚書》）多出十六篇。關於《尚書》的傳承，司馬遷在《史記》卷一百二十一《儒林列傳第六十一》記載：

伏生者，濟南人也。故爲秦博士。孝文帝時，欲求能治《尚書》者，天下無有，乃聞伏生能治，欲召之。是時伏生年九十餘，老，不能行，於是乃詔太常使掌故朝錯（晁錯）往受之。秦時焚書，伏生壁藏之。其後兵大起，流亡，漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以教於齊魯之間。學者由是頗能言《尚書》，諸山東大師無不涉《尚書》以教矣。

伏生教濟南張生及歐陽生，歐陽生教千乘兒（ní）寬。兒寬既通《尚書》，以文學應郡舉，詣博士受業，受業孔安國。兒寬貧無資用，常爲弟子都（dōu）養，及時時閑行佣賃，以給衣食。行常帶經，止息則誦習之。以試第次，補廷尉史。是時張湯方鄉（xiàng）學，以爲奏讞（yàn）掾（yuàn），以古法議決疑大獄，而愛幸寬。寬爲人溫良，有廉智，自持，而善著書、書奏，敏於文，口不能發明也。湯以爲長者，數稱譽之。及湯爲御史大夫，以兒寬爲掾，薦之天子。天子見問，說（yuè）之。張湯死後六年，兒寬位至御史大夫。九年而以官卒。寬在三公位，以和良承意從容得久，然無有所匡諫；於官，官屬易之，不爲盡力。張生亦爲博士。而伏生孫以治《尚書》徵，不能明也。

自此之後，魯周霸、孔安國，雒（luò）陽賈嘉，頗能言《尚書》事。孔氏有古文《尚書》，而安國以今文讀之，因以起其家。逸書得十餘篇，蓋《尚書》滋多於是矣。[1]

孝文帝：漢文帝劉恆，非常孝順母親薄太后，中國歷史上「二十四孝」之「親嘗湯藥」的故事，即劉恆在母后生病時行孝的典故。千乘：即千乘郡，爲漢武帝時所置，郡治在千乘縣（今山東高青縣唐坊鎮境內）。兒寬：即倪寬。博士：漢武帝設五經（《易》《書》《詩》《禮》《春秋》）博士，教授弟子，從此博士成爲專門傳授儒家經學的學官。受業：跟隨老師（此處特指五經博士）學習。都養：給大家做飯燒菜。及時時閑行佣賃：「及」相當於又，「時時」指經常，「閑行」指空閑時行動，「佣賃」指受僱做工。行常帶經：指兒寬幹活時，都把經書帶上，一旦休息就讀誦，「帶經而鉏」的故事自此傳爲千古佳話。奏讞掾：負責呈報罪案的屬官，「讞」指審判定案，「掾」即古代屬官的通稱。書奏：書簡和奏章。發明：發揮、明白，指倪寬雖善文辭，可惜並不能通達經書密義，口拙不能闡述。湯以爲長者：張湯認爲他是個才學淵博而品行忠厚之人。三公位：三公是古代最尊貴的三個官職之合稱。不同時期三個官職有所不同，漢以丞相、大司馬、御史大夫爲三公。和良：指兒寬性情謙和、溫良。承意：順從皇帝的旨意。從容得久：「從容」指善於調解糾紛，「得久」指官運長久。無有所匡諫：未能匡正勸諫皇帝的過失。於官，官屬易之：兒寬爲官期間，屬下的官員輕視他。

伏生，名勝，秦朝濟南郡鄒平人，據說是孔門七十二賢人之一宓（fú）子賤的後裔[2]。伏生曾是秦朝博士顧問團成員，秦始皇下令焚詩書時，他冒著生命危險，暗中將《尚書》藏在房屋牆壁的裌層內，使其逃過了焚燒之難。隨後秦末大亂，伏生背井離鄉，到處漂泊。直到漢初世事安定後，伏生才回到家中，取出《尚書》。由於水浸蟲蛀，百篇《尚書》大多被毀，只剩下二十九篇。伏生把殘存的《尚書》抄錄整理，廣招弟子進行傳授。「學者由是頗能言《尚書》，諸山東大師無不涉《尚書》以教矣。」

《尚書》亦稱《書經》，是孔子「刪詩書，定禮樂」之後成書的，原文一百篇，孔子編纂並爲之作序，是中國第一部上古曆史文獻和部分追述古代事蹟著作的彙編，也是我國最早的散文總集。《尚書》記載了春

[1] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959，第3124—3125頁。

[2] 宓子賤（前521或502—前445），名不齊，字子賤，春秋末年魯國人（一說宋國人），孔門七十二賢之一，曾任單父（今山東省菏澤市單縣）宰。據《顏氏家訓·第17文書證》記載：今兗州永昌郡城，舊單父地也，東門有子賤碑，漢世所立，乃曰：「濟南伏生，即子賤之後。」

秋之前的上古曆史，如堯、舜、禹的治國公文，以及夏、商、週三代官府處理國家大事的重要公務文書，對研究上古的文化、政治、歷史意義非凡。《尚書》是我們中華民族文明與文化的源泉，它每失傳一篇，都是中華文明的巨大損失。當時，若無伏生冒死拯救，《尚書》就可能如《樂經》一般遺失在歷史的塵埃之中了；後來，若無伏生講授，人們也很難領會其義。故後人評價伏生傳書之功說：「漢無伏生，則《尚書》不傳；傳而無伏生，亦不明其義。」[1]

當時，漢文帝劉恆想找研究《尚書》的學者進行講授，滿朝內外竟無一人，聽說伏生能講，便準備召他進朝傳授。此時伏生已九十多歲高齡，幾乎不能行走，文帝就讓主管宗廟禮儀、文化教育的晁錯（下文有介紹）親自到濟南伏生家中學習。伏生一直是口授《尚書》，由於年事已高、言語不清，講的是方言，晁錯很難聽明白。即使有伏生的女兒羲娥在一旁代爲解說，晁錯依然有十之二三聽不懂。但晁錯並沒有輕易放棄，經過數月努力，晁錯終於將《尚書》學完並記錄下來。這是用當時通行文字寫定的《尚書》，故被稱爲今文《尚書》，以區別於發掘出來的、保持上古語言特徵的古文《尚書》。

在應詔將《尚書》傳給晁錯之前，伏生傳《尚書》於弟子山東濟南的張生和山東千乘的歐陽生，歐陽生又傳給兒寬（？—前 103，專治《尚書》，歷仕廷尉、掾舉侍御史、中大夫、左內史、御史大夫），兒寬又拜孔安國（約前 156—前 74）爲師學《尚書》。兒寬拜師學習之時，家裡窮得叮噹響，一邊給大家做飯燒菜，一邊趁著閑暇時間給別人做短工，才能讓生活有著落。即使面臨這樣的窘境，他也沒有荒廢學業，而是在下地幹活的同時把經書帶上，一遇到休息時間就誦讀詩書，認真研究。由此流傳下「帶經而鋤」的千古佳話。清代陽信就專門設有書院名曰「鋤經書院」，此名即取自兒寬鋤經好學之故事，以激勵後學。經過刻苦學習，兒寬於《尚書》頗有研究，加上他爲人忠厚溫良，因此官運亨通，從廷尉一直到三公之一的御史大夫。漢朝之初，經歷了秦之焚書坑儒，文化斷層，倪寬身爲儒士，對儒學的復興發揮了一定的作用。可惜的是，兒寬僅僅停留在文辭章句上，並不能善加發揚《尚書》之義。而伏生的另一個弟子張生也是博士，伏生之孫雖然也被朝廷徵召，同樣都不能闡明其義。故伏生的《尚書》傳承因後繼無人而中斷。

此後，能夠傳授《尚書》者，爲魯之周霸、孔安國，以及洛陽賈嘉。

㈡陸賈、叔孫通：勸諫劉邦，重興儒學

漢朝初立，山河凋零，百廢待興。《漢書》卷一下《高帝紀第一下》云：

初，高祖不修文學，而性明達，好謀，能聽，自監門戍卒，見之如舊。初順民心作三章之約。天下既定，命蕭何次律令，韓信申軍法，張蒼定章程，叔孫通制禮儀，陸賈造《新語》。又與功臣剖符作誓，丹書鐵契，金匱石室，藏之宗廟。雖日不暇給，規摹弘遠矣。[2]

章程：章是歷數的章法，程是度量衡的規定。雖日不暇給，規摹弘遠矣：劉邦雖然每天忙得一點空閑時間也沒有，但所創立制度規模弘遠。劉邦吸取秦亡教訓，採納西漢雜儒陸賈「逆取順守，文武并用」的統治方略，逐漸認同儒學，「行仁義，法先聖」，同時輔以黃老「無爲而治」的治國策略，百姓得以休養生息。

陸賈（約前 240—前 170），漢初楚國人，早年追隨劉邦，因能言善辯常出使諸侯，劉邦重要謀臣，著名政治家、思想家。陸賈是漢代第一位力倡儒學的政治家及思想家，他針對漢初特定的時代和政治需要，與時俱進，以儒家爲本、融匯黃老道家及法家思想，提出「行仁義、法先聖，禮法結合、無爲而治」等思想，給劉邦建言獻策，爲西漢前期的統治思想和文化格局奠定了一個基本模式。司馬遷在《史記》卷九十七《酈生陸賈列傳第三十七》中載：

---

[1] 祝勇：《故宮的古物之美》第一冊第七章《絕處逢生》，載於《文學報》2018 年 5 月 24 日第 011 版。
[2] 〔東漢〕班固：《漢書》，〔唐〕顏師古注，中華書局，1962，第 80—81 頁。本章所引《漢書》皆爲此版本。

陸生時時前說稱《詩》《書》。高帝罵之曰：「乃公居馬上而得之，安事《詩》《書》！」陸生曰：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守之，文武并用，長久之術也。昔者吳王夫差、智伯極武而亡；秦任刑法不變，卒滅趙氏[1]。鄉使秦已並天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」高帝不懌（yì）而有慚色，乃謂陸生曰：「試爲我著秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成敗之國。」陸生乃粗述存亡之徵，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書曰「新語」。[2]

智伯：春秋末期晉國執政大臣。不懌：不悅。

在漢初，還有一個著名的儒士叔孫通，是他和陸賈一起改變了劉邦對儒學的態度，使劉邦成爲中國歷史上第一個祭祀孔子的帝王，漢王朝也由輕儒轉變爲用儒，爲漢代儒學的發展奠定了基礎。

據《史記》卷九十九《劉敬叔孫通列傳第三十九》[3]，叔孫通（生卒年不詳），薛縣（今山東棗莊滕州官橋鎮）人，秦漢時期著名的儒家學者，劉邦之子劉盈的太傅。初爲秦待詔爲博士，後被秦二世封爲博士，見秦將要滅亡，逃回薛城舊地，歸附正盤踞薛城的項梁。項梁敗死定陶（今山東定陶）後，曾跟隨楚懷王（？—前 205，義帝），後又跟隨項羽。劉邦攻取彭城（今江蘇徐州）後，轉投漢軍。劉邦不喜歡看到叔孫通穿儒服，於是他就改穿楚制短衣。當時叔孫通帶著一百多個儒生弟子投奔漢軍，但是他只舉薦「群盜壯士」爲漢爭取天下，不舉薦弟子，引得弟子很不滿，他就對弟子們說：「漢王方蒙矢石爭天下，諸生寧能斗乎？故先言斬將搴（qiān）旗之士。諸生且待我，我不忘矣。」

劉邦在定陶登基後，下令廢除秦的儀法，代以簡易的規範，但又苦於君臣禮節不嚴。叔孫通自薦爲漢王製定朝儀，採用古禮並參照秦的儀法而制禮，並帶領弟子和其他儒生一起進行演練。叔孫通製定的朝儀易懂、可行又不失威儀，實行之後，效果非常好，劉邦高興地說：「吾乃今日知爲皇帝之貴也。」叔孫通乘機請求劉邦給眾弟子儒生賜官，劉邦就讓他們都做了郎官。叔孫通受後人詬病的一點就是頻繁轉換主公、趨勢圓滑，而且他根據實際需求對儒家傳統古禮進行了很多革新，更是觸及了儒家內部保守派們的逆鱗。其實叔孫通生活在亂世，審時度勢尋找明主，從而爲自己和弟子們尋找生存和發展機遇，爲儒學尋找發展時機，這未嘗不是一種大智，是秉大義而疏小節。正是在他的努力下，儒家自周朝以後第一次實現了「制禮作樂」理想，並爲後來的發展奠定了基礎。《史記》記載學生們對他的評價說：「叔孫生誠聖人也，知當世之要務。」司馬遷更是給了他很高的評價，稱他爲「漢家儒宗」：「叔孫通希世度務，制禮進退，與時變化，卒爲漢家儒宗。『大直若詘（qū，同「屈」），道固委蛇』，蓋謂是乎？」

㈢董仲舒：罷黜百家，獨尊儒術

漢高祖劉邦駕崩後，呂后專權，培植呂家勢力。呂后死後，爆發了「諸呂之亂」。丞相陳平、太尉周勃與朱虛侯劉章等宗室大臣共誅諸呂，迎立劉恆爲帝，即爲漢文帝，自此朝政才逐步穩定下來。其後文帝之子劉啟即位，即爲漢景帝。漢文帝、漢景帝皆採取了「無爲而治」、輕徭薄賦、與民休息、寬減刑罰的措施，著力於恢復、發展農業生產，提倡節儉，重視「以德化民」，社會得以安定，經濟得到發展，史稱「文景之治」。「文景之治」是中華文明邁入帝國時代後的第一個盛世，當時國家富有，百姓豐衣足食，夜不閉戶、路不拾遺。但是採取黃老之術、「無爲而治」，政府缺少管控，導致社會容易形成兩極分化，豪強、諸侯王

[1] 趙氏即秦氏，這裡指秦朝一味使用嚴酷刑法而不知變更，最後導致自己的滅亡。南朝劉宋時人裴駰在《〈史記〉集解》之《〈鄒生陸賈列傳〉集解》中闡釋說「趙氏，秦姓也」。此外，司馬遷在《史記・秦本紀》中有：「秦之先……舜賜姓嬴氏……太史公曰：秦之先爲嬴姓。其後分封，以國爲姓，有徐氏、郯氏、莒氏、終黎氏、運奄氏、菟裘氏、將梁氏、黃氏、江氏、修魚氏、白冥氏、蜚廉氏、秦氏。然秦以其先造父封趙城，爲趙氏。」而且秦始皇出生在趙國邯鄲，《史記・秦始皇本紀》中有：「及生，名爲政，姓趙氏。」所以秦始皇是嬴姓，趙氏。後世有學者認爲司馬遷在此問題上搞得有點混亂。秦以前姓氏分姓和氏：姓者，統其祖考之所自出；氏者，別其子孫之所自分；「姓氏者，標示家族血緣之符號也」。秦漢以來，姓氏合爲一體。

[2] 〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959，第 2699 頁。

[3] 本段及下段介紹參見〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959，第 2726 頁。

紛紛坐大，因此有識之士紛紛認識到應該重視儒術或者儒法結合，抑制豪強，削弱藩王。這些仁人志士中，當推賈誼、晁錯、公孫弘最爲積極且重視儒學，直到董仲舒向漢武帝提出「罷黜百家，獨尊儒術」，儒學正統地位得以恢復。下面分別對他們作一簡單介紹。

賈誼（前 200—前 168），是漢文帝時期著名的儒士、政論家、文學家，洛陽人，少年時師從荀子的學生張蒼（？—前 152，與李斯、韓非師出同門，西漢曆算學家、丞相）。少有才名，文帝時任博士，遷太中大夫。賈誼政論文的代表作有《過秦論》《論積貯疏》《陳政事疏》等，辭賦的代表作有《吊屈原賦》《鵩（fú）鳥賦》。《過秦論》[1]上篇最後以「仁義不施，而攻守之勢異也」總結了秦朝滅亡的根本原因。《論積貯疏》建議重視農業生產，以增加積貯。《陳政事疏》又名《治安策》，大體上圍繞匈奴侵邊、制度疏闊（不周密，不切合實際）、諸侯王僭擬（越分妄比，謂在下者自比於尊者）等三個問題而展開論述。賈誼衝破文帝時道家黃老之學的束縛，將儒家學說推到了政治前台，製定了仁與禮相結合的政治藍圖，在歷史上留下了深刻的影響。與陸賈、叔孫通等人一樣，賈誼也非一個醇儒，表現了漢儒自陸賈以來自覺地吸收其他各家思想以充實儒家思想體系的新動向。可惜的是當時條件下很多建議無法得以實施，賈誼才高不得志，後來又因梁懷王墜馬而死，賈誼作爲梁懷王太傅深自歉疚，抑鬱而亡，年僅三十三歲。

晁錯（前 200—前 154），潁川（今河南禹州）人。年少時學申商（申不害、商鞅）刑名之術。文帝時被派去濟南伏生家跟伏生學習《尚書》，接受儒家思想。學成歸來後，被任命爲太子舍人、門大夫、家令。以其善辯得到太子劉啟（後來之漢景帝）信任，成爲太子家的「智囊」。晁錯曾向文帝提出屯戍政策：「以陛下之時，徙民實邊，使遠方無屯戍之事，塞下之民父子相保，亡系虜之患，利施後世，名稱聖明，其與秦之行怨民，相去遠矣。」[2]這在當時起到防禦匈奴的積極作用，而且開了歷代屯田政策的先河，對後世影響很大。景帝即位後，即提拔晁錯爲內史，寵信有加。後晁錯上疏《削藩策》，指出：「今削之亦反，不削亦反。削之，其反亟，禍小；不削之，反遲，禍大。」[3]晁錯繼承了孔子的大一統思想和法家限制、打擊「父兄大臣」的思想，堅決主張「削藩」。晁錯的削藩主張是對賈誼「眾建諸侯而少其力」思想的繼承，然而其態度比賈誼更堅決，而且不僅有削藩的言論，還參與了削藩的行動。晁錯激進的削藩行動導致了「吳楚七國之亂」，由於他爲人「峭直刻深」，與朝中大臣關係不好，還與袁盎有私仇，最後景帝聽從袁盎建言，腰斬晁錯於市以平息叛亂。

至漢武帝時，竇嬰、田蚡、趙綰、王臧等人皆推崇儒家學說，貶低道家之學，因此受到喜歡黃老學說的竇太后的打擊。竇太后死後，「田蚡爲丞相，絀黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫弘以《春秋》白衣爲天子三公，封以平津侯。天下之學士靡然鄉風矣」[4]。也就是說，以公孫弘封侯爲標誌，天下學士復開始嚮往儒學。

公孫弘（前 200—前 121），齊地菑川（今山東壽光南紀台鄉）人，西漢儒生、丞相，治《春秋公羊傳》的經師。公孫弘是個大器晚成的人，六十歲才被徵召爲經學博士，七十歲才受到重用。《史記》載：「少時爲薛獄吏，有罪，免。家貧，牧豕（shǐ）海上（海邊）。年四十餘，乃學春秋雜說。養後母孝謹。」「建元元年（前 140），天子初即位，招賢良文學之士。是時弘年六十，徵以賢良爲博士。」後因不被認可而告病還鄉。元光五年（前 130），已經七十歲的公孫弘再次被舉薦，因其答漢武帝策問得到武帝認可，被復徵爲博士。歷任內左史、御史大夫。後來，武帝欲任用公孫弘爲丞相，但是之前丞相都是由列侯擔任，於是武帝下詔封公孫弘爲平津侯。不過「弘爲人意忌，外寬內深。諸嘗與弘有郤（通『隙』，仇怨）者，雖詳（通『佯』）

[1] 見於〔漢〕司馬遷：《史記》，中華書局，1959，第 1962—1965 頁。
[2] 〔東漢〕班固：《漢書》卷四十九《爰盎（袁盎）晁錯傳第十九》，〔唐〕顏師古注，中華書局，1962，第 2286 頁。
[3] 〔漢〕司馬遷：《史記》卷一百六《吳王濞列傳第四十六》，中華書局，1959，第 2825 頁。
[4] 〔漢〕司馬遷：《史記》卷一百二十一《儒林列傳第六十一》，中華書局，1959，第 3118 頁。

與善，陰報其禍。殺主父偃，徙董仲舒於膠西，皆弘之力也。」主父偃（？—前 126），臨淄（今山東臨淄）人，「學長短縱橫之術，晚乃學易、春秋、百家言」。是主父偃建議漢武帝推行「推恩令」，「原（願）陛下令諸侯得推恩分子弟，以地侯之」。[1]

到了董仲舒時期，他極力「推明孔氏，抑黜百家」，得到漢武帝的認可和採納，由此確立了儒家思想的正統地位。董仲舒（前 179—前 104），廣川（今河北景縣廣川）人，經學大師，專治《春秋公羊傳》。《漢書》卷五十六《董仲舒傳第二十六》[2]載：「少治《春秋》，孝景時爲博士。下帷講誦，弟子傳以久次相授業，或莫見其面。蓋三年不窺園，其精如此。進退容止，非禮不行，學士皆師尊之。」[3]董仲舒少年時治《春秋》，二十幾歲就開始講學，邊講學還邊繼續深研經典，非常精進。爲了專心苦學，避免受外界干擾，他三年都不看窗外的園子一眼。而且講課時在學生前擋上帷幔，還經常讓老弟子轉相傳授新弟子，很多人跟他學了多年，甚至沒有跟他見過面。他學問好，而且進退儀容舉止完全符合禮儀，學士們都尊他爲師。通過講學，董仲舒爲漢朝培養了一批人才。他的學生後來有的當了諸侯王國的國相，有的成了長吏（如呂步舒）。

元光元年（前 134），漢武帝下詔「舉賢良文學之士」，董仲舒在著名的《舉賢良對策》（有三篇，基本內容是「天人關係」，故史稱「天人三策」，全文收錄在《漢書・董仲舒傳》）中把儒家思想與當時的社會需要相結合，並吸收了其他學派的理論，創建了一個以儒學爲核心的新的思想體系，深得漢武帝的讚賞。董仲舒提出了「天人感應，君權天授」的觀點，一方面爲君權的合理性做出證明，一方面又對君權做出了限制。還提出了「大一統」學說和「推明孔氏，抑黜百家」主張。《漢書》載：

《春秋》大一統者，天地之常經，古今之通誼（義）也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。[4]

此外，董仲舒非常注重學校教育，提出「立大（太）學以教於國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮」[5]。同時改革人才拔擢制度，提倡選賢以能，反對郎選、任子、訾（zī，同「貲」，錢財）選制[6]：「臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。」「夫長吏多出於郎中、中郎，吏二千石子弟選郎吏，又以富訾，未必賢也。」[7]董仲舒比李斯高明，不需要「焚詩書」，祇需要通過學校教育、人才選拔制度，就可以達到統一思想、維護儒家的地位和君主專制制度。秦朝太短了，很多

---

[1] 本段見〔漢〕司馬遷：《史記》卷一百一十二《平津侯主父列傳第五十二》，中華書局，1959，第 2949—2965 頁。

[2] 司馬遷雖曾受教於董仲舒，但可能對董仲舒「以儒家宗法思想爲中心，雜以陰陽五行說，把神權、君權、父權、夫權貫穿在一起，形成帝制神學體系」不是很認可，故在《史記》中沒有專門對董仲舒作傳，只在《儒林列傳》中有寥寥數行的介紹。而班固在《漢書》中不僅單獨立《董仲舒傳》，而且不惜篇幅，詳細闡述他的「舉賢良對策」，由此可以看出，班固對司馬遷簡單處理董仲舒是有異議的。

[3] 〔東漢〕班固：《漢書》，〔唐〕顏師古注，中華書局，1962，第 2495 頁。

[4] 〔東漢〕班固：《漢書》，〔唐〕顏師古注，中華書局，1962，第 2523 頁。

[5] 〔東漢〕班固：《漢書》，〔唐〕顏師古注，中華書局，1962，第 2503 頁。

[6] 在漢朝初期，官吏主要有兩個來源：一是按照軍功爵位的高低選用各級官吏，因此漢景帝以前有「吏多軍功」之說；二是選自郎官，即郎中令屬下的中郎、侍郎、郎中、議郎等。郎官的職責是守衛宮殿和做皇帝的侍從，中央或者地方官員有缺額，就可以從郎官中選用。郎官大多出自於任子和貲選。二千石以上的官吏，任滿三年就可以保舉其子弟一人爲郎官或者是太子洗馬、舍人等官，稱爲任子。貲，就是錢財資產。漢朝初期規定擁有資產十萬錢（訾算十）以上（景帝后來改爲四萬錢，見《漢書・景帝紀》「今訾算十以上乃得官，廉士算不必眾……訾算四得官，亡令廉士久失職」），而又不是商人的，向政府交納一定的財產（有學者認爲不需要繳納資產，祇是爲了拉攏地主富裕階級），就可以任郎官或者做一般的官吏，稱爲貲選。到了漢武帝時期，除了沿用上述的制度以外，建立了更完善的選拔官吏的制度：第一個是察舉制。就是由公、卿、列侯、刺史、郡守、國相經過考察，將一些符合朝廷要求的人才舉薦出來。在漢文帝時期，已經有了舉賢良、孝廉之選，但並未形成正式的制度。漢武帝採納了董仲舒的建議，令州郡每年舉孝廉各一人，從此以後州郡每年推舉孝廉的察舉制正式確立。所謂「孝廉」，是「孝子」和「廉吏」的簡稱，於民則舉「孝」，在吏則興「廉」。舉「孝廉」是根據儒家「孝爲立身之本，廉爲從政之基」而設立。除了孝廉一科爲察舉取士的主要科目，漢武帝還不定期地設立茂才（秀才，優秀人才）、賢良方正、文學等科察舉取士，以廣泛地吸收優秀人才。這些被察舉到中央的官員，一般都在郎署任職，由郎官再逐漸陞遷。第二個是征辟制。征辟制包括皇帝征辟和公府、州郡辟召兩部分，直接徵召有名望的賢良之士。第三個是上書拜官。與之相配合的還有「公車上書」之制，天下吏民上書言事，如有可取者，即以其所長，授以郎中、給事中等官職。武帝時期上書自薦者達千人之多，代表人物有主父偃和東方朔等。《史記・平津侯主父列傳》有「乃上書闕下。朝奏，暮召入見。」《史記・滑稽列傳》有「朔初入長安，至公車上書，凡用三千奏牘。公車令兩人共持舉其書，僅然能勝之。人主從上方讀之，止，輒乙其處，讀之二月乃盡。」第四個是選用博士弟子。武帝建元五年（前 136），專立五經博士，元朔五年（前 124）開始創辦太學，爲五經博士置弟子員五十人。弟子員每年考試，凡能通一經以上者，可補文學掌故的官缺，成績得甲等者可爲郎官。從此通曉儒家經典成爲做官食祿的主要條件，儒學和政權緊密相連，從而確立了儒學和儒學經典的權威地位，致使儒家以外的諸子學因無進身之路而日益衰微。

[7] 〔東漢〕班固：《漢書》，〔唐〕顏師古注，中華書局，1962，第 2512 頁。

問題來不及思考、經歷和解決，因此也可以把漢朝看作是秦朝的延續和撥亂反正。在《董仲舒傳》的最後，班固對他做出了高度評價，「自武帝初立，魏其（竇嬰）、武安侯（田蚡）爲相而隆儒矣。及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家。立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。」[1]並引用了劉向之子劉韻的評價：「仲舒遭漢承秦滅學之後，六經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統一，爲群儒首。」[2]

對於董仲舒的「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進」，班固稱之爲「推明孔氏，抑黜百家」，到了清末民初，易白沙在《孔子平議》中稱之爲「罷黜百家，獨尊儒術」。「罷黜百家，獨尊儒術」確立了儒家思想的正統地位，但實際上漢儒並未取得突破性進展。漢儒興盛主要表現在「章句之學」大興，湧現出一批經學大師（上文已對代表人物進行簡單介紹）。至東漢，「章句漸疏，而多以浮華相尚，儒者之風蓋衰矣」[3]（《後漢書》卷七十九上《儒林列傳第六十九上》）。

漢儒衰微原因主要有三：一是「儒學官學化」。漢代儒生學習儒學（經學）是爲了做官，學了之後一旦做上官就懈怠，不注重心性之修養。二是儒生被捲入政治鬥爭，成爲犧牲品，如東漢末年「黨錮之禍」[4]。三是儒學被統治者利用，漸漸地虛偽化、形式化、支離化。以董仲舒爲首的漢代儒學吸收融合了陰陽家、黃老之學、法家思想，主張「天人感應」「君權天授」「三綱五常」等學說，這與先秦儒學有很大的不同。至漢末，儒學大有被黃老學說替代之趨勢。

綜上，漢朝有「尊師」傳統，如禮震請求替師歐陽歙受死、漢明帝自始至終敬愛老師桓榮等。自上而下的「尊師」風氣給百姓樹立了好榜樣，但漢朝並不「重道」。儒家「道統」傳承在漢代中斷。

㈣郭泰：經師易遇，人師難遭

自漢初以來，幾代儒士爲復興儒學做出了不懈的努力，到了漢末，才出現名士郭泰（范曄爲避父范泰諱於《後漢書》作郭太）和經學大師鄭玄。

據《後漢書》卷六十八[5]載，郭泰（128—169），字林宗，太原郡介休縣（今山西介休市）人，東漢末年著名儒士、教育家、太學生首領。郭林宗家世貧賤，早年喪父，是母親一手含辛茹苦將他撫養成人。爲養家餬口，母親就託人給他在縣衙找了個差事，但他素有大志，說：「大丈夫焉能處斗筲（shāo）之役乎？」（筲：一斗二升爲筲，斗和筲的容量都小，斗筲意卑微。）於是辭去差事。

而後到成皋（今河南滎陽）從屈伯彥學習，三年畢業，博通典籍。那時的他學識淵博，能言善辯，聲音抑揚頓挫。後又遊學京師洛陽，經陳留（今河南開封）名士符融引見，拜見當時被京師太學生標榜爲「人中英傑」的名士河南尹李膺（110—169）。當時朝廷日亂，綱紀廢弛，曾爲度遼大將軍的李膺能領軍打仗，讓遼軍聞風喪膽，亦不畏權勢，能懲罰不法權貴，安邊治民。李膺由此名聲日高，時人認爲得到他的接待是一

---

[1]〔東漢〕班固：《漢書》，〔唐〕顏師古注，中華書局，1962，第2525頁。

[2]〔東漢〕班固：《漢書》，〔唐〕顏師古注，中華書局，1962，第2526頁。

[3]〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第2547頁。本文所引《後漢書》皆爲此版本。

[4]黨錮之禍：東漢桓帝、靈帝時，士大夫、貴族等對宦官亂政的現象不滿，與宦官發生黨爭，宦官贏得以「黨人」罪名禁錮士人終身，不得仕進，即禁止士人做官和參加政治活動。桓帝、靈帝時各發生一次。兩次黨錮之禍都以反宦官集團的失敗而結束，反宦官的士大夫集團受到了嚴重的打擊，「黨人」被殘酷鎮壓。時人及史學家多同情士大夫一黨，並認爲黨錮之禍傷漢朝根本，爲黃巾之亂和東漢的最終滅亡埋下伏筆。不過除了恆、靈二帝昏聵，親小人遠賢臣，致使宦官弄權，敗壞朝綱外，士大夫也有自己的問題。呂思勉《呂著中國通史》有：「此時的士大夫和貴族，都是好名的，都是好交結的。這一者出於戰國之世貴族好養士，士人好奔走的習慣，一則出於此時選舉（察舉）上的需要。當時的宦官，多有子弟親戚，或在外面做官暴虐，或則居鄉恃勢驕橫。用法律裁製，或者激動輿論反對他，正是立名的好機會。士大夫和宦官遂勢成水火。這一班好名譽好交結的士大夫，自然也不免互相標榜，互相結托。」央視版《中國通史》第28集《清議與黨錮》講到：東漢後期即位的皇帝都年幼，都是皇太后臨朝稱制，就要依靠外戚。等到皇帝長大，就要依靠宦官推翻外戚。另外一方面，東漢後期，國家用人完全被地方名士所掌握，國家在基層的權力已經是真空，而且太學生爲了仕途也攀附名士，因此皇帝也要採取鎮壓、控制、限制種種手段，所依賴的也是宦官。清流派官員出發點也是好的，但難免與皇權發生衝突。宦官、外戚、官僚其實是皇權的三個支柱，但是如果皇帝的控制力不夠就會出現問題。司馬光《資治通鑒》卷五十六《漢紀四十八》講到：「天下有道，君子揚於王庭，以正小人之罪，而莫敢不服；天下無道，君子囊括不言，以避小人之禍，而猶或不免。黨人生昏亂之世，不在其位，四海橫流，而欲以口舌救之，臧否人物，激濁揚清，撩虺（huǐ，毒蛇）蛇之頭，踐（跺）虎狼之尾，以至身被婬刑，禍及朋友，士類殲滅而國隨以亡，不亦悲乎！夫唯郭泰既明且哲，以保其身，申屠蟠見幾而作，不俟終日，卓乎其不可及已！」

[5]見〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第2225—2227頁。

種光榮，稱之爲「登龍門」。二人一見，李膺就對郭泰甚是賞識，稱他爲奇才，並與他結爲好友。郭泰因此名震京師，成爲太學生的領袖。東漢末年，盛行清議，所謂清議即官僚士大夫中一種喜愛品評人物的風氣，以此表達各自的政治主張。而清議又以太學爲中心，漢順帝（115—144）時太學生達三萬多人。郭泰既是太學生首領，自然十分擅長清議，人物經他品評者，即成定論，往往「先言後驗」，此即《後漢書》所謂「泰之所名，人品乃定，先言後驗，眾皆服之」。郭泰因此被時人推爲「八顧」[1]之一，他天賦有知人之明，喜歡提拔有潛質的讀書人。「其獎拔士人，皆如所鑒。」皇甫謐稱，有六十多名同郡賢士，皆因郭泰鑒察稱譽而顯達[2]。

郭泰對時局的發展可謂洞見無遺。司徒黃瓊徵召官員（「徵召」爲兩漢時期中央和地方長官自行選拔任用下屬的制度）時，太常趙典曾向黃瓊推舉郭泰曰「有道」，因此時人稱其爲「有道先生」。時人都勸郭泰出來爲官，但他回答說：「吾夜觀乾象，晝察人事，天之所廢，不可支也。」就是說根據天象，天命將要廢棄（漢朝），非人力所能支持，因此沒有答應出仕。他在家盡心侍奉母親直至母親去世，故有至孝的名聲。郭泰雖然善於褒貶人物，卻不危言駭論，所以宦官擅政也不能傷害他。

後「黨錮之禍」起，知名之士大多遭其迫害，祇有郭泰和汝南袁閎得以倖免。從此，他閉門教授，學生數以千計。現舉幾例[3]加以闡明郭泰是如何「獎拔士人，皆如所鑒」。

當時有個叫茅容的農夫，已經四十多歲了。郭泰有一次發現他耕作時到樹底下避雨，其他人都很隨便，唯有他仍然正襟危坐，心想這是個可教之人，便主動和他交談，請求寄宿他家。郭泰到他家做客時，看到茅容殺雞做飯，以爲這是用來招待自己的，沒想到他把雞肉都拿給母親吃，只拿來粗劣的蔬菜和自己這個客人一同吃。郭泰說：「你的賢良遠遠超過了普通人。」向他作揖，並勸他讀書學習。在郭泰的勸學和鼓勵下，茅容最終成爲很有德行的人。

有個巨鹿人孟敏，客居太原郡，肩上挑著的瓦罐掉在地上，他一眼不看就離開了。郭泰見到後，就問他心裡是怎麼想的。孟敏回答說：「瓦罐已經破碎了，看它有什麼益處？」郭泰認爲他有分辨和決斷能力，於是和他交談，瞭解了他的德行，也勸他外出求學。結果孟敏成爲聞名當世的人。

陳留人申屠蟠家境貧困，受僱於人做漆工，鄢陵人庾乘年少時在縣府擔任門卒，郭泰見到他們，對他們另眼相待，並鼓勵他們去求學，後來他們都成爲知名人士。其他有的是屠戶出身，有的是賣酒出身，有的是士卒出身，他們都因受了郭泰的鼓勵和點撥而成名。

郭泰有個同鄉叫賈淑（字子厚），雖然出自官宦世家，但性情險惡，鄉里以他爲患。郭泰喪母時，賈淑前去弔唁。巨鹿的孫威直來到後，認爲郭泰是個賢人，卻接受惡人的弔唁，實在不妥，心裡責怪他，沒有進屋就走了。郭泰追上孫威直說：「賈子厚確實做過壞事，然而他正洗心向善。仲尼不拒互鄉來的童子（見《論語・述而第七》），所以我允許他進來。」賈淑聽到郭泰的話後，立志改過並勉勵自己，最後變成一個好人。遇到鄉里有困難憂患的，賈淑經常竭盡全力營救，被州閭（lǘ，鄉里）稱道。

另據〔晉〕袁宏《後漢紀・後漢孝靈皇帝紀上卷第二十三》載：郭泰遊歷到陳國（今河南周口），文孝童子魏昭請求侍奉左右，供給灑掃。郭泰說：「年少當精義書，曷爲（爲何）求近我乎？」魏昭說：「蓋聞經師易遇，人師難遭[4]，故欲以素絲之質，附近朱藍耳[5]。」郭泰欣賞魏昭的話，就把他留了下來。郭泰有一

---

[1] 東漢士大夫互相標榜，稱郭林宗、宗慈、巴肅、夏馥、范滂、尹勳、蔡衍、羊陟等八人爲八顧。顧，謂能以德行引導他人之意。此外，還有「三君」「八俊」「八及」「八廚」等。見司馬光《資治通鑒》卷五十六《漢紀四十八》。

[2] 參見顧明遠編《教育大辭典》（增訂合編本）（上），上海教育出版社，1998，第 503 頁。

[3] 參見〔南朝宋〕范曄：《後漢書》卷六十八《郭符許列傳第五十八》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第 2229—2230 頁。

[4] 單純傳授知識的老師容易遇到，爲人師表的老師難以遇到。另據唐・令狐德棻等撰《周書》卷四十五《儒林・盧誕傳》載：盧誕「幼而通亮，博學有詞彩」，後因功業顯赫，「儒宗學府，爲當世所推」，魏帝下詔說：「經師易求，人師難得。朕諸兒稍長，欲令卿爲師。」習近平在 2020 年 9 月 1 日出版的《求是》雜誌（20/17 期）上發表的文章《思政課是落實立德樹人根本任務的關鍵課程》中，曾引用「經師易求，人師難得」激勵學校思政課老師。

次有微恙，半夜命魏昭煮粥。當魏昭端著煮好的粥進來時，郭泰大聲呵責他：「爲長者作粥，不加意敬，使不可食。」並把杯子扔到地上。魏昭於是出去再熬了一次送上來，郭泰還是呵責他。如此三次，魏昭始終沒有不好的臉色。郭泰才說：「我以前只看到你的外表，今天終於看到你的真心啦！」於是「友而善之」，並將畢生所學全部傳授給了魏昭。魏昭最終成爲我國歷史上著名的學者。

建寧元年（168），聽到黨人太傅陳蕃、大將軍竇武爲閹人所害已死，郭泰痛哭於野，繼而嘆曰：「『人（賢人）之雲亡，邦國殄瘁。』『瞻烏爰止，不知於誰之屋』耳。」次年死於家中，時年四十二歲。聽聞郭泰去世，四方之士有千餘人，都來參加他的葬禮。

㈤鄭玄：漢代經學之集大成者

鄭玄（127—200），字康成，北海高密（今山東省濰坊市高密市）人，漢末經學大師、教育家。他自幼勤奮好學，熟讀經史，不尚虛榮，天性務實。十二歲時隨母親到外祖家做客。在座的客人都衣著華美，能言健談，很有派頭。唯獨鄭玄默默獨坐，其母見狀，感覺顏面無光，私下提醒他要顯山露水，表現點纔華和神氣。鄭玄卻不以爲然，說這樣庸俗的場面「非我所志，不在所願也」（《太平廣記》卷 215 引《鄭玄別傳》）。

後來鄭玄迫於生計，出任鄉嗇夫（鄉官，主役賦等）。他勤懇踏實，撫恤孤苦，甚得鄉里好評。可他不願以吏謀生，一心向學，休假日不回家，而是到學校向先生請教各種學術問題。其父極力反對他向學，一再督責和訓斥他，希望他爲官，也改變不了他的志向。當時的名士杜密任太山（即泰山）太守、北海相，「行春到高密縣，見鄭玄爲鄉佐，知其異器，即召署郡職，遂遣就學」[1]（《後漢書》卷六十七《黨錮列傳第五十七》）。杜密到高密巡視時見到鄭玄，認爲他是一個不可多得的人才，就召他到郡裡任職，還派遣他進學校學習。不久，鄭玄乾脆辭職前往太學受業，師從京兆博學多才的第五元先，專心研讀《京氏易》《公羊春秋》《三統歷》《九章算術》等，無一不通達。[2]（《後漢書》卷三十五《張曹鄭列傳第二十五》）

後來，鄭玄又去拜東郡（山東聊城）的張恭祖爲師，學習《周官》、《禮記》、《左氏春秋》（《左傳》）、《韓詩》、《古文尚書》等。鄭玄向第五元先和張恭祖學習了今文經學和古文經學兩大學派的重要經籍後，又師從陳球，學習了《律令》。但是他並不以此爲滿足，又遊學於幽、並、兗、豫各州，遍訪名儒，虛心向他們學習。山東（指崤山或華山以東）有名的學者他幾乎訪問遍了，但仍不滿足。聽說辭官回關中的馬融精通經史，學識淵博，於是，通過友人盧植（也曾師從陳球、馬融）的介紹，他又千里迢迢到關中跟隨馬融學習。

馬融（79—166），扶風茂陵（今陝西咸陽興平市）人，東漢名將馬援的從孫，早年師從京兆摯恂，博通經籍。永初四年（110）拜爲校書郎，到東觀（東漢宮廷藏書之所）典校秘藏書籍。屢有陞遷，後辭官歸鄉，專心教學和注經。馬融一生最大的成就在於他對古文經學的倡導和研究，開創了綜合各家、遍注群經的先河，使古文經學達到成熟的境地，促進漢代經學發展步入新的時期。《後漢書》載：

融才高博洽，爲世通儒，教養諸生，常有千數。涿郡盧植，北海鄭玄，皆其徒也。善鼓琴，好吹笛，達生任性，不拘儒者之節。居宇器服，多存侈飾。嘗坐高堂，施絳（jiàng）紗帳，前授生徒，後列女樂。弟子以次相傳，鮮有入其室者。[3]（《後漢書》卷六十上《馬融列傳第五十上》）

---

[5]〔南朝齊〕王融《爲王儉讓國子祭酒表》：「竊以庠均義重，振古所崇，資師道尊，有來攸尚。匪曰蘭芷，疇變入室之情；不自朱藍，何遷素絲之質。」庠均：庠，周之鄉學；均，成均，周之大學；庠鈞指學校。資師：《道德經》第二十七章有：「故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷。」蘭芷：蘭草和白芷，皆香草。朱藍：朱色和藍色，指丹青，亦引申爲華采。這裡「蘭芷」和「朱藍」都喻指德才兼備的老師。疇：誰。喻謂沒有好的老師，如何能改變學生庸俗之情、淺劣之質？

[1]〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第 2198 頁。

[2] 見〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第 1207 頁。

[3]〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第 1972 頁。

通儒：通曉古今、學識淵博的儒者。宇：住宅。絳：深紅色。後人用「絳帳授徒」指師長設立講座，傳授生徒，多含尊崇稱美之意。

馬融學生有上千人，常跟隨身邊的有四百多人，能夠進入課堂聽講的僅五十餘人，多是學識水平較高者，其餘學生則由這些高才生轉相授業。起初，鄭玄在馬融門下，三年不得相見。馬融衹是派學業成就優異的學生去教他。鄭玄並不因此失望，仍然夜以繼日發憤讀書，孜孜不倦，學識有了很大的長進。一天，馬融召集弟子考查論證圖緯[1]，遇到疑難問題不能解決。聽說鄭玄善於演算，便在樓上召見了他。鄭玄才思敏捷，當場圓滿地解決了問題。馬融和其他學生都很驚奇，讚歎不止。鄭玄借此機會，把幾年來在經學上的疑難問題全部提出來，得到馬融一一作答。鄭玄茅塞頓開，心裡非常高興。問題得到解答後，鄭玄就和老師馬融告別返回山東。馬融感慨地對弟子們說：「鄭生今去，吾道東矣！」[2]（《後漢書》卷三十五《張曹鄭列傳第二十五》）這就是「鄭玄千里求師」的故事。

鄭玄出去遊學，十多年後才回到家鄉。因家庭貧困，便在東萊郡（轄今山東煙台除海陽市、萊陽市之外的地區，以及威海市全境和青島平度市北部）租種別人的田地。此時跟隨他的學生有數百甚至上千人。黨錮之事起，鄭玄和同郡孫嵩等四十多人一起被禁錮，不能做官，於是他「隱修經業，杜門不出」。靈帝末年，黨錮解禁，但鄭玄屢拒征辟，潛心著書講學，以「念述先聖之元意，思整百家之不齊」爲己任。時任北海相的孔融非常尊重鄭玄，「屣履（xǐ lǚ，拖著未穿好的鞋走，形容匆忙）造門，告高密縣爲玄特立一鄉」。孔融還舉鄭玄的兒子鄭益（字益恩）爲孝廉。鄭玄七十歲的時候給兒子益恩寫了有名的《戒子益恩書》，追述自己一生爲治學奮鬥的經歷和精神，勉勵兒子加強德行修養、繼承自己的治學事業、勤奮節儉持家。遺憾的是，不久之後，黃巾軍圍攻孔融，鄭益恩雖是一儒生，卻受父命率家兵前去營救，結果被圍殺，時年僅二十七歲，留下遺腹子鄭小同。[3]（《後漢書》卷三十五《張曹鄭列傳第二十五》）

鄭玄一生著述甚豐，對《周易》《尚書》《毛詩》《儀禮》《禮記》《論語》《孝經》《尚書大傳》《中候》《乾象歷》等都做了註釋，其中最大的貢獻是對《周禮》《儀禮》《禮記》的編輯和註釋，此三本註釋合稱《三禮注》；他自己還著有《天文七政論》《魯禮禘祫[4]義》《六藝論》《毛詩傳箋》《毛詩譜》《駁許慎五經異義》《答臨孝存周禮難》等。所有著述共計一百多萬字。鄭玄的學生還把鄭玄生前回答諸弟子問五經的問題，依照《論語》的體例編爲《鄭誌》共八篇。

漢代時興經學，學生的學習內容主要是「五經」。給「五經」作注的人很多，各持己見，洋洋幾十上百萬言，卻往往言不及義，閱讀起來不得要領，無所適從。鄭玄綜合諸家所見，刊改漏失，刪繁就簡，使「學者略知所歸」，減少學習難度，深受學生歡迎。鄭玄兼修今文古文，融匯古今學說，見解超常，註釋翔實，「義據通深」（義理和考據博通精深）。「鄭注」集當時經學之大成，融古文今文爲一爐，逐漸成爲「天下所宗」的儒學。唐初作《五經正義》時，多採用「鄭注」。《後漢書》卷三十五《張曹鄭列傳第二十五》對鄭玄做了很高的評價和讚譽：

論曰：自秦焚六經，聖文埃滅。漢興，諸儒頗修藝文；及東京，學者亦各名家。而守文之徒，滯固所稟，異端紛紜，互相詭激，遂令經有數家，家有數說，章句多者或乃百餘萬言，學徒勞而少功，後生疑而莫正。鄭玄括囊大典，網羅眾家，刪裁繁誣，刊改漏失，自是學者略知所歸。王父豫章君每考先儒經訓，而長於玄，常以爲仲尼之門不能過也。及傳授生徒，並專以鄭氏家法雲。

---

[1] 圖緯：圖讖和緯書。「圖讖」是方士化儒家造作的圖錄隱語。「緯書」是相對於儒家的「經書」而言，以神學附會和解釋儒家經書。漢代的緯書也稱「讖緯」「緯候」「圖緯」「圖讖」等。由於漢代流行「天人感應」「君權天授」等觀念，因此也就流行用神學來附會和解釋儒家經典。其中也涉及災、黃的傳說，保存了不少古史、天文、樂律、農學、醫藥以及原始社會狀況等零散資料，經過去偽存真，有一定的參考作用。漢代讖緯神化劉姓皇權，奉孔子爲宗教主，將儒學發展爲儒教，具有完整的宗教神學體系，而成爲東漢官方意識形態。

[2] 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第 1207 頁。

[3] 本段參見〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第 1207—1212 頁。

[4] 禘祫，音 dì xiá，古代帝王祭祀始祖的一種隆重儀禮。或禘祫分稱而別義，或禘祫合稱而義同，歷代經傳，說解不一。

讚曰：……玄定義乖，褒修禮缺。孔書遂明，漢章中輟。[1]

及東京，學者亦各名家：到了東漢的時候，很多學者都是經籍研究方面的名家。守文之徒，滯固所稟：墨守舊說之輩，固執地堅守自己的學說。王父：祖父。豫章君：作者范曄的祖父范寧曾任豫章太守。長於玄：總是推崇鄭玄。常以爲仲尼之門不能過也：常常認爲研究儒家的學問不能超過他了。及傳授生徒：等到豫章君傳授門徒的時候。並專以鄭氏家法雲：便全部用「鄭氏家法」進行講授了。

總之，鄭玄一生博聞強記，著作等身，又不慕權勢，卓行高節，爲天下仰望，從學者盈千纍萬，人稱伊洛以東，淮漢以北，僅此一人而已，其學（鄭學）之盛，堪稱空前。[2]

行文至此，編者不禁喟然感嘆：自先聖孔子「刪詩書，定禮樂，創儒學，傳經藝」，儒學逐漸深入民心，雖在秦朝遭到了毀滅性打擊，但還是在如此艱難的環境下頑強地存活了下來，並最終發展成爲漢朝的正統思想。這既得益於儒學自身強大的生命力，更有賴於秦漢年間無數先賢鍥而不捨的努力。他們忍辱負重，不怕犧牲，孜孜以求，幾代人接力完成了此偉大的文化重建事業，在人類文化史上留下了濃重的一筆！先賢們守護聖學的可歌可泣的事蹟和爲道忘軀的精神，對於我們今天在西方文化爲主流文化的背景下如何重建我們的中華文化，弘揚新國學，具有深刻的啟迪和巨大的激勵作用。雖然漢代儒學先天不足，縱觀有漢一代，儒家「道統」傳承中斷，「學統」僅停留在整理、收錄、考證、註解上。但衹要經典還在，衹要還有人在學習，至少文脈還在。正是有了漢代儒士對經典的挖掘、整理和傳承，並促使儒學成爲正統思想，也才有了唐代對道統的反省，以及後面宋明儒學的大發展。

二、韓愈：述「師道」之真諦，明「道統」之源流

東漢末年，天下大亂，儒家人才凋零，儒學迅速衰落。魏晉南北朝時，文人學士避居山林，隱逸之風日盛，道家黃老學說興起。至隋唐時期，來自天竺的佛法經過近六百年的醞釀，開出了燦爛的文明成果，成爲本土文化的有機部分，在中國文化的舞台上佔據主導地位。至中唐，以韓愈爲首的一批文人掀起了一場以改革文風和復興儒學爲目的的古文運動。這場古文運動的影響力一直持續到宋朝，也稱「唐宋古文運動」。除唐代的韓愈、柳宗元外，宋代的歐陽修、王安石、曾鞏、蘇洵、蘇軾、蘇轍等人也是古文運動的代表。他們合稱爲「唐宋八大家」，又稱爲「唐宋散文八大家」

所謂「古文」，是相對於駢文而言的，指先秦和漢朝的散文，特點是質樸自由，以散行（xíng）單句爲主，不受格式拘束，有利於反映生活、表達思想。所謂「駢文」，是指六朝以來講究排偶、辭藻、音律、典故的文體，始於東漢，盛行於南北朝。駢文中雖不乏優秀作品，尤其以王勃的《滕王閣序》爲代表更是把此文風推向了頂峰，但大量的是形式僵化、內容空洞的文章，流於對偶、聲律、典故、辭藻等形式，華而不實，不適於用。韓愈之所以提倡古文，目的是要恢復儒學道統，將改革文風與復興儒學結合起來，使其成爲相輔相成的運動。「學古道，則欲兼通其辭；通其辭者，本志乎古道者也。」（韓愈《題哀辭後》）「君子居其位，則思死其官。未得位，則思修其辭以明其道。我將以明道也，非以爲直而加人也。」（韓愈《爭臣論》）蘇軾在《潮州韓文公廟碑》中讚譽韓愈「文起八代之衰，而道濟天下之溺」。「八代」指的是東漢、魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋，這幾個朝代正是駢文由形成到鼎盛的時代。一個「衰」字，表達了唐宋古文家對駢文的貶斥和不滿。

韓愈（768—824），字退之，河南河陽（今河南孟州）人，自稱「郡望昌黎（今遼寧義縣，東漢爲昌黎

[1]〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，〔唐〕李賢等注，中華書局，1965，第1212—1213頁。
[2]參見中國孔子基金會編《中國儒學百科全書》，中國大百科全書出版社，1997，第464頁。

縣）」，世稱「韓昌黎」或「昌黎先生」。[1]

韓愈幼時父母雙亡，依兄嫂長大。九歲時，哥哥韓會被貶韶州（今廣東韶關）任刺史，韓愈隨兄一路從長安至韶關。當時的韶關依然爲環境惡劣的蠻荒之地，從古至今，被貶流放到此地而能順利存活下去是很不容易的。流放途中雖然一連幾個月風餐露宿，卻也得以遍訪名山大川，增長了韓愈的見識。哥哥到任不久就因水土不服生病去世，韓愈只得隨寡嫂回河南河陽原籍安葬兄長。之後與嫂嫂、侄子一起去宣州（今安徽宣城），宣州有父兄生前置辦的房產，可以勉強讀書度日。因此，早年的韓愈嘗遍了人間疾苦，他是在嫂嫂的關懷呵護下才得以長大成人的。對此，韓愈曾在悼念其英年早逝的侄子韓老成（770—803）的祭文中袒露心跡曰：

嗚呼！吾少孤，及長，不省所怙（hù），惟兄嫂是依。中年，兄歿南方，吾與汝俱幼，從嫂歸葬河陽；既又與汝就食江南，零丁孤苦，未嘗一日相離也。吾上有三兄，皆不幸早世，承先人後者，在孫惟汝，在子惟吾。兩世一身，形單影隻。嫂嘗撫汝指吾而言曰：「韓氏兩世，惟此而已！」汝時尤小，當不復記憶；吾時雖能記憶，亦未知其言之悲也。[2]（韓愈《祭十二郎文》）

生活的艱辛，使韓愈比同齡人早慧。他七歲言出成文，十三歲就能寫文章。他從小就刻苦學習，很能自律。而且學習方法也很好，別人看書一目幾行，匆匆掠過，他卻逐字逐句細細琢磨；別人聽老師講課左耳進右耳出，如雁過無痕，韓愈是心無旁騖，咀嚼領悟，一天學下來全背誦在心，融會在記憶裡。這也就有他後來總結的「業精於勤，荒於嬉；行成于思，毀於隨」[3]。（韓愈《進學解》，見《舊唐書》卷一百六十《列傳第一百一十・韓愈傳》）以四層學習法觀之，韓愈之學習方法起碼在第三個層次——用心學習，其實不僅韓愈，古人學習時都能達到用心學習乃至用生命學習的境界。

貞元二年（786），十九歲的韓愈獨身前往長安求仕。本指望憑藉自身的才學「一戰而霸」，然而連續三次參加科舉考試都折戟而歸，讓他十分懊惱。魏晉以來文壇和官方普遍使用駢體文，韓愈自幼習古文，爲了適應科舉考試，他衹有違心地學起了駢體文，但是文章中始終保持古文風貌。貞元八年（792），二十五歲的韓愈第四次參加科舉考試，終於登進士第。不過這次能通過考試，也與梁肅協助陸贄主試，他們都偏好古文有關。孤獨及、梁肅是當時的古文運動先驅，韓愈「從其徒游，銳意鑽仰，欲自振於一代」[4]。（《舊唐書・韓愈傳》）

按唐朝官制，進士及第僅僅是取得了做官資格，要想實際得到官職，還必須通過吏部的考試（銓選）。吏部考試的難度不亞於禮部的科考。韓愈「三試於吏部卒無成」。當時唐代科舉考試期間士人的「干謁」（即拉關係、走後門）活動已成爲一種社會陋習。無奈之下，韓愈不得不給達官貴人寫下大量干謁文字，以求得賞識。但內心深處，他始終恥於干謁，並終身以筆下的干謁文字爲恥。爲了生活，他一邊干謁，一邊準備考試，同時到地方節帥府中就職以養家餬口。貞元十二年（796），韓愈因受宣武節度使董晉推薦，得試任秘書省校書郎，並出任宣武節度使觀察推官。貞元十五年（799），董晉去世，韓愈應徐泗濠節度使張建封之聘，出任節度推官。貞元十六年（800）冬，韓愈前往長安第四次參加吏部考試，並於次年通過銓選，後被任命爲國子監四門博士。貞元十九年（803），晉陞爲監察御史。從此，韓愈不用再爲生計和仕途奔波。

也正是這年，他的侄子韓老成去世，引發他無限的悲痛。韓愈十九歲進京趕考，此後與早年相依爲命的侄子分道揚鑣，八年中才匆匆見過兩次面，總之兩人漸行漸遠。韓愈本打算待自己把一切安置妥當，再把韓老成接到身邊彼此照應，不料命運弄人，侄子突然去世，讓他生發聲淚俱下的感慨和悔恨：

---

[1] 參閱卞孝萱、張清華、閻琦：《韓愈評傳》，南京大學出版社，1998。
[2] 韓愈：《祭十二郎文》，轉引自〔清〕乾隆御定《唐宋文醇》（上），喬繼堂點校，上海科學技術文獻出版社，2020，第 116 頁。
[3] 〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書》，中華書局，1975，第 4196—4197 頁。本文所引《舊唐書》都爲此版本。
[4] 〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書》，中華書局，1975，第 4195 頁。

嗚呼，孰謂汝遽（jù）去吾而歿乎！吾與汝俱少年，以爲雖暫相別，終當久相與處，故捨汝而旅食京師，以求斗斛（hú）之祿；誠知其如此，雖萬乘之公相，吾不以一日輟汝而就也！

去年，孟東野往，吾書與汝曰：吾年未四十，而視茫茫，而發蒼蒼，而齒牙動搖。念諸父與諸兄，皆康強而早世，如吾之衰者，其能久存乎？吾不可去，汝不肯來，恐旦暮死，而汝抱無涯之戚也。孰謂少者歿而長者存，強者夭而病者全乎？

……

嗚呼！汝病吾不知時，汝歿吾不知日；生不能相養以共居，歿不得撫汝以盡哀；殮（liàn）不憑其棺，窆（biǎn）不臨其穴。吾行負神明而使汝夭，不孝不慈，而不得相養以生、相守以死。一在天之涯，一在地之角；生而影不與吾形相依，死而魂不與吾相接，吾實爲之，其又何尤！彼蒼者天，曷其有極！自今以往，吾其無意於人世矣，當退求數頃之田於伊、潁之上，以待餘年：教吾子與汝子，幸其成；長吾女與汝女，待其嫁。如此而已。[1]（韓愈《祭十二郎文》）

孟東野：即下文所言之孟郊。萬乘之公相：輔佐帝王之公卿宰相。窆：下葬。

大意是：老天呀，誰知道你這麼急匆匆丟下我而死去呢！我和你分別的時候都還年少，總以爲那時的離別衹是暫時的，最後終究還會和你相聚而長久相處，因此我纔離開你赴京師趕考，以謀求一官半職取得微薄的俸祿安頓好生計。要是早知結果會是這樣，即使給我當上高官厚祿的丞相，我也不會離開你一天而去趕考呀！

韓愈坦言此時的他雖然未滿四十歲（韓老成於 803 年去世，故韓愈此年也就三十六歲），但視力嚴重下降，白髮蒼蒼，牙齒鬆動。這應當是韓愈從小營養不良，加上讀書刻苦用功，導致身體過早衰敗。這也從側面體現出古人的爲學精神，是豁出性命去學習的。

韓愈在祭文之末痛徹心扉，對侄兒表明心跡：你生病時我不知道是什麼時候，甚至你去世了我也不知道具體是哪天；在世時我不能和你共居盡到撫養你之責，去世後我還不能盡到撫慰哀悼你之務；入殮時我不在你的棺材旁守靈，下葬時我也沒能來到你的墓穴邊哀悼。想必是我的行爲有負神明才讓你這樣早夭，因爲我對上不孝（當指沒有盡到養嫂以至終老之責）對下不慈（沒有盡到撫育侄子之責），才落得個不能和你相養以生、相守以死的下場。你我一個在天涯，一個在地角。生不能相依，死又陰陽兩隔，這都是我自作自受，又能抱怨誰呢？蒼天呀！這簡直要了我的老命呀，我的悲痛哪裡有盡頭！從今往後，我全然無意於人世的愛恨得失、功名利祿，還是告老還鄉回到老家置辦幾頃田地度過我的餘年吧。養育教導我的兒子和你的兒子，希望他們成才；撫養我的女兒和你的女兒，直到她們出嫁，如此而已。

這裡提到韓老成的兒子，其中一個就是韓湘子[2]，也即修道成僊的八僊之一。韓愈與韓老成感情深摯，因而竭力哺育韓湘子長大成人。韓愈一直希望侄孫能走儒家路線考取功名，而韓湘子從小也刻苦讀書，考取了進士。但最後韓湘子醉心於道家，得呂洞賓點化成僊。從大局層面而言，韓愈堅持提倡儒學；但從個人角度而言，韓愈是支持韓湘子修道的，否則從小失去父親的韓湘子連生活、讀書、修行的資糧都沒有著落。韓湘子之所以能修道有成，與韓愈的支持不無關係。後來，韓湘子預知到叔爺韓愈會因抑佛被貶，賦詩一首給叔爺，意欲點化他（下文將介紹）。

言歸正傳，也是從侄子去世這一年起，他開始爲復興儒家文化，繼承儒家道統傳承而努力。韓愈倡立儒學道統，是針對佛道之弊而發的。佛教傳入中國後，經過幾百年的發展到唐代達到頂峰，但也引發了一系列社會問題。韓愈在《送靈師》中就寫道：「佛法入中國，爾來六百年。齊民逃賦役，高士著幽禪。官吏不之制，紛紛聽其然。耕桑日失隸，朝署時遺賢。」司馬光在《資治通鑒》中對佛教的惡性發展之危害也有很多

[1] 韓愈：《祭十二郎文》，轉引自〔清〕乾隆御定《唐宋文醇》（上），喬繼堂點校，上海科學技術文獻出版社，2020，第 116 頁。
[2] 離西安南門不足五百米，現在有湘子廟街，此街有湘子廟，是道觀，以紀念韓湘子。這是全國唯一一處湘子廟。

記載。如：

狄仁傑上疏諫，其略曰：「今之伽藍，制過宮闕。功不使鬼，止在役人，物不天來，終須地出，不損百姓，將何以求……遊僧皆托佛法，詿（guà）誤生人；裡陌動有經坊，闤闠（huán huì）亦立精舍。化誘所急，切於官征；法事所須，嚴於制敕……如來設教，以慈悲爲主。豈欲勞人，以存虛飾？」[1]（《資治通鑒》卷二百七《唐紀二十三》）

詿：欺騙。裡陌：鄉里。闤闠：街道。

上由是深信之，常於禁中飯僧百餘人；有寇至則令僧講《仁王經》以禳之，寇去則厚加賞賜。胡僧不空[2]，官至卿監，爵爲國公，出入禁闥，勢移權貴，京畿良田美利多歸僧寺。敕天下無得箠（chuí）曳僧尼。造金閣寺於五台山，鑄銅塗金爲瓦，所費鉅億；縉紿中書符牒，令五台僧數十人散之四方，求利以營之。載等每侍上從容，多談佛事，由是中外臣民承流相化，皆廢人事而奉佛，政刑日紊矣。[3]（《資治通鑒》卷二百二十四《唐紀四十》）

上：指唐代宗（727—779）。箠：同「棰」，杖刑。縉：指王縉。載：指元載。

唐代宗時期，鳳翔府（今陝西寶雞扶風縣）有個法門寺，寺裡有釋迦牟尼的真身舍利，是佛手指的一個指節。每三十年此舍利要請到長安皇宮供奉，以給皇家祈福。每次迎請舍利，長安城所有人不工作，盛裝跪迎舍利。更有甚者，舍利放在龍攆中抬著走，用的是皇家儀仗。龍攆從法門寺出來，沿途的人爭相施捨供佛，女人把頭髮剪下來，把好衣服脫下來鋪地上，一百多公里路都是這樣，還把身上的首飾、家裡的錢財扔到龍攆中，很快就扔滿了，路上要清理幾次，極盡奢靡。不僅如此，百姓還爭相燃燒手臂等身體部位以供佛，這與儒家「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」之觀點相悖。「王公士庶，奔走捨施，唯恐在後。百姓有廢業破產、燒頂灼臂而求供養者。」

韓愈益發覺得長此以往，於國於民皆不利。於元和十四年（819）毅然上書《論佛骨表》極力勸諫唐憲宗（778—820）。此文乃千古雄文。韓愈舉梁武帝三度捨身施佛卻餓死台城爲例，說明「事佛求福，乃更得禍」。還說陛下作此崇奉祇是祈福祥，但百姓愚冥，以爲陛下真心信佛，必將紛紛傚傚。「皆云天子大聖，猶一心敬信；百姓微賤，於佛豈合惜身命。所以灼頂燔指，百十爲群，解衣散錢，自朝至暮。轉相傚傚，唯恐後時，老幼奔波，棄其生業。若不即加禁遏，更歷諸寺，必有斷臂臠身以爲供養者。傷風敗俗，傳笑四方，非細事也。」果然，憲宗震怒，本欲處死韓愈，後經裴度、崔群等人勸諫，才貶謫韓愈爲潮州刺史。[4]（《舊唐書・韓愈傳》）

勸諫前，韓愈就心知肚明他「一言出口，必犯天威」，但「爲大唐國運，爲皇上江山，爲百姓生計」，他不顧政敵誣陷，寺院恐嚇，家庭和至交的勸阻，甚至奸細行刺，毅然力排眾議，冒死進諫，表現出忠臣良將爲國爲民蹈死不惜的耿耿忠心和犧牲精神。[5]韓愈在被貶途中，韓湘子冒雪前來送行，韓愈有感而發，寫詩《左遷至藍關示侄孫湘》[6]以贈侄孫，表明其視死如歸之心跡，現摘錄如下：

一封朝奏九重天，夕貶潮州路八千。
欲爲聖明除弊事，肯將衰朽惜殘年。
雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前。

---

[1]〔宋〕司馬光：《資治通鑒》，中華書局，1956，第6549—6550頁。
[2]不空（705—774），幼年出家，十四歲在閻婆國（今印度尼西亞爪哇）遇見金剛智三藏，隨來中國，720年（開元八年）到洛陽。在中國弘傳純粹密教（「純密」）並正式形成宗派的，實始於善無畏、金剛智、不空等。此三人於唐朝開元時期先後來到了中國的長安，被稱爲「開元三大士」。不空與鳩摩羅什、真諦、玄奘一起被稱爲中國佛教四大翻譯家。唐肅宗、代宗兩代君王都給予其很高的禮遇。766年使弟子含光到五台山造金閣寺，繼又造玉華寺，並奏請於金閣寺等五寺各置定額僧二十一人，自後遂成爲密教中心。
[3]〔宋〕司馬光：《資治通鑒》，中華書局，1956，第7196—7197頁。
[4]〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書》，中華書局，1975，第4198—4200頁。
[5]本段參見金其楨編《中外文學形象辭典》，廣西人民出版社，1989，第186頁。
[6]轉引自曾楚楠：《潮州文化叢書》第一輯《韓愈在潮州》（增訂本），廣東人民出版社，2021，第213頁。

知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊。

據說，韓愈被貶之前，他和侄孫韓湘子發生過一件舊事。當時韓愈曾規勸韓湘子走儒家路線，刻苦學習，求取功名，而韓湘子「落魄不羈」，志不在功名，並作詩說自己有能力在頃刻之間令花開放。韓愈說：「你果真能夠違反自然造化而開花？」韓湘子就拿來土放滿花盆，過了一會兒說：「花已經發出來了。」韓湘子舉起盆來，果然開了兩朵碧花，上面還有小金字，寫著「雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前」這兩句詩。韓愈看後不明其意，韓湘子說：「日後您就明白了。」韓愈後來被貶至潮陽（即潮州），中途韓湘子冒雪前來對他說：「您還記得以前花朵上面的詩句嗎？說的就是今天的事情呀。」韓愈詢問了自己所在的地名，就是藍關（今陝西藍田縣）。再三感嘆道：「我爲你作成這首詩。」《青瑣高議》載：

湘字清夫，公侄也。落魄不羈，公勉之學，乃笑作詩，有「能開頃刻花」之句。公曰：「汝能奪造化開花乎？」湘遂聚土覆盆，良久曰：「花已發矣。」舉盆乃碧花二朵，葉間有小金字，乃詩一聯云：「雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前。」公未曉詩意。湘曰：「事久可驗。」公後貶潮陽，途有一人冒雪而來，乃湘也。湘曰：「公憶花上句乎？乃今日事也。」公詢地名，即藍關。再三嗟嘆曰：「吾爲汝成此詩。」[1]

唐朝不僅佛教興盛，道教也很興盛。道教的興盛是有原因的。唐朝的皇帝姓李，因此唐朝又稱「李唐王朝」。那麼他們這個李氏是從哪裡來的呢？至今也沒有定論。有人認爲，他們是從西北地區的一個無名小地方發展起來的一個家族。過去人非常注重家族傳承和家譜，當李家打下江山，創立大唐王朝後，他們拿不出一個像樣的家譜來，因此很多人懷疑他們連漢人都不是，可能是鮮卑人的後裔。李家爲了讓自己這個家族的祖先變得輝煌起來，怎麼辦呢？就去攀親。在古代姓李的最厲害的人是誰？一查，是李耳（字聃），也就是老子。既然老子姓李，他們也姓李，順理成章地就把李耳當作祖先，攀上了老子的親。東漢末年，張道陵創立了五斗米教，把老子推爲教主，並以《道德經》爲五斗米教的根本大典。此後，老子的身份節節攀升，由一個偉大的生命學家和智者變成了一個宗教教主，甚至變成了天上一個偉大的神僊——太上老君。由於老子變身爲太上老君、道教教主，李唐王朝又和老子攀上了親，認祖歸宗了，因此李唐王朝就認定，道教是他們李家的家教。由於他們李家當上了皇帝，所以李家的家教自然就成了唐朝的國教。唐太宗就明確下過聖旨，確定道教爲唐朝的國教。因此儘管佛教在唐朝十分流行，但是在政治上並沒有上升到國教地位，上升到國教地位的是道教。道教從此就借著皇家之勢大力弘揚，而迎來了它的巔峰時期，對唐朝的政治和社會等各方面產生了很大的影響。（摘自潘麟先生《茶道》）

韓愈清楚地認識到，要想消除佛老的負面影響，必須闡明儒學淵源與華夏文化傳統的密切關係，建立道統。因此韓愈創作了著名的《原道》（具體於何時寫成不明確，有說是西元 806 年—820 年間寫成），以探求道統之本源。文末幾段如下：

夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。其文，《詩》《書》《易》《春秋》；其法，禮、樂、刑、政；其民，士、農、工、賈；其位，君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦；其服，麻絲；其居，宮室；其食，粟米、果蔬、魚肉：其爲道易明，而其爲教易行也。是故以之爲己，則順而祥；以之爲人，則愛而公；以之爲心，則和而平；以之爲天下國家，無所處而不當。是故生則得其情，死則盡其常；效焉而天神假，廟焉而人鬼饗。

曰：「斯道也，何道也？」曰：「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。」堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而爲君，故其事行；由周公而下，下而爲臣，故其說長。

[1] 轉引自餘冠英、周振甫、啟功、傅璇宗等編《唐宋八大家全集》之《韓愈集》，國際文化出版公司，1996，第 223—224 頁。

然則如之何而可也？曰：「不塞不流，不止不行。人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之，鰥寡孤獨廢疾者有養也。其亦庶乎其可也！」[1]

韓愈將儒家文化式微的原因歸結於佛教、道教等「異端」的興起，對佛道兩教展開激烈的抨擊。同時，他明確提出中華文化正統是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟聖聖相傳的儒家文化。韓愈的「道統說」對後世影響很大，「道統」一詞自此而有。後朱熹繼承韓愈的儒家傳承學說，並加以改造，在孔子以後，又增列顏淵、曾參、子思。在三代以前，中華文化道統與政統是合一的，自孔子之始，道統與政統漸相分離。韓愈之前，孟子的歷史地位一直很低，是韓愈將孟子提陞至儒家正統之繼承者的地位，將《中庸》《孟子》《大學》從古代的典籍中梳理出來予以重視。

韓愈稱自己「繼承儒家道統」，實際上儒家的道統自孟子之後，已有近千年不傳了。韓愈有較好的讀書方法，深入到聖賢經典中學習，這種方式就是荀子式漸修的方式。「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海。」（荀子《勸學》）一步步纍積就有了一個好基礎。其後又因爲「好古」，開展「古文運動」，批評佛老，復興中華正道，走上了一條追隨儒家正統的道路。不管是機緣湊巧還是誤打誤撞，韓愈捍衛與復興儒家文化的歷史地位都是無法抹去的。他是中國儒學史上承先啟後、返本開新的關鍵性人物，沒有他這種重新審視「儒學」的眼光和探索方式，就沒有宋代理學的誕生。

韓愈遍學儒家經典，洞察道統之機，卻始終徘徊於儒學門外：他一生稱讚孟子，卻並未真正挖掘出孟子、曾子修身涵養的精髓所在；他注意到了《大學》中儒家修身成聖之道，也講述聖賢之道，可他自己卻始終不得儒門精髓，不能登堂入室。正如王陽明在《傳習錄》中評價韓愈說：「退之，文人之雄耳。」也就是說，韓愈充其量衹是文人中的傑出者，因其文章太有名而被推尊，他距離真正的儒者還很遠。究其根本，在於韓愈並無儒家道統之師承，故而始終徘徊於儒門之外。所以韓愈的「道統」說影響範圍始終停留在學術界，不能普及到民間形成影響力，與真修實證的佛老學說抗衡。

在韓愈身上發生過一個傳奇故事，柳宗元在《河東先生龍城錄》中將此故事記載了下來，叫「韓退之夢吞《丹篆》」：

退之常說：「少時夢人與《丹篆》一卷，令強吞之。傍一人，撫掌而笑。覺後亦似胸中如物噎，經數日方無恙。尚由記其上一兩字筆勢，非人間書也。後識孟郊，似與之目熟。思之，乃夢中傍笑者。」信乎，相契如此！[2]

韓愈在年少時做了一個夢，夢中有一個人強迫他吞下一卷《丹篆》（用硃砂書寫的篆文），旁邊還有一人在撫掌大笑。醒來之後，也覺得胸中猶如有物體噎住一般，經過數日才消退。而且，尚能記住其中一兩字「筆勢非人間書也」。韓愈醒來之後，書法、文章跟之前大不相同，尤其是書法突飛猛進。從修行的角度而言，韓愈之夢也可稱爲三傳（形傳、心傳、神傳）中的心傳，不過仍然屬於較低級的心傳。在清淨的夢境中，他吞下所謂「《丹篆》」，在「《丹篆》」的加持下，身心淨化，智慧大增。因此，夢醒後的韓愈在書法、文章、思想方面全部大變樣就不難理解了。這在佛道修行人身上有車載斗量的記載，讀者可在本書的佛家篇與道家篇多位祖師的修行經歷上找到驗證。

後來韓愈遇見孟郊，覺得孟郊很眼熟，仔細想了想，發現孟郊就是他夢中那個「撫掌而笑」之人。孟郊（751—814），字東野，性格高潔孤僻，但韓愈一見到他就和他結成不拘形跡、身份的好朋友，和他唱和於詩酒之間。孟郊「性孤僻寡合，韓愈一見以爲忘形之契，常稱其字曰東野，與之唱和於文酒之間」。[3]（《舊

[1] 參見清華大學國文系：《清華國文課》，圖結出版社，2020，第79—80頁。
[2] 轉引自卓吉心總主編《中華野史・先秦至隋唐卷》，泰山出版社，2000，第872頁。
[3] 〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書》，中華書局，1975，第4205頁。

唐書》卷一百六十《列傳第一百一十・孟郊傳》）

孟郊比韓愈年長十七，寫詩筆力也足與韓愈匹敵，但命運坎坷，仕途多舛，不過由於韓愈推崇孟郊，孟郊也詩名大震。韓愈與孟郊相交二十二年，自始至終關係一直非常親密。貞元八年（792）孟郊與韓愈同考進士，也是在這一次應試期間他們相互認識了，但這一次考試韓愈榜上有名，孟郊卻名落孫山，韓愈寫《孟生詩（孟郊下第，送之謁徐州張建封也）》安慰他，并舉薦他；貞元十二年（796），孟郊四十六歲，奉母命第三次來應試，才得進士登第，兩人作詩應和，相得無間；貞元十四年（798），孟郊客遊汴州，離別時韓愈作《醉留東野》以紀念；貞元十六年（800），孟郊去江南就任溧陽縣尉，韓愈寫下了著名的《送孟東野序》，針對孟郊、李翺、張籍「善鳴」而終生睏頓的遭遇進行論述，表面上說這是由天意決定的，實則是委婉、含蓄指斥朝廷不重視人才；孟郊喪子，韓愈寫《孟東野失子》，對老友進行勸慰；孟郊和韓愈闊別多年，孟郊作《贈韓郎中愈》表達思念之情，韓愈讀後非常感動，回贈《江漢答孟郊》；孟郊去世，葬於洛陽北邙山，韓愈爲其作墓誌銘。因孟郊與韓愈夢中人相似，韓愈就「一見以爲忘形之契」，一生將其當成親人般對待，這在歷史上也很少見。

韓愈一生三任國子監博士，後又任國子監祭酒，文名炙盛。連皇帝也詔命他爲功臣寫碑。很多人慕名而來，拜韓愈爲師，他的影響越來越大。其中有些弟子，年齡比韓愈大，官位比韓愈高，名聲比韓愈響。如此引起一些人的嫉妒，流言紛飛，說韓愈「好爲人師」，喜歡別人對他「溜鬚拍馬」。弟子李蟠向韓愈請教：「今天像我輩等，似乎也都從師學習，但爲什麼幾乎無成大器之人呢？」韓愈有感而發，寫成千古名篇《師說》一文，以闡明「師道」，本書開篇序言《論尊師重道》已全文引述，此從略。

韓愈就是因爲擁有向一切學習的胸懷，尤其是向聖賢看齊，才讓他從一個窮困得請不起老師的落魄青年成長爲一代偉大的詩人、文學家、思想家、書法家，成爲一代大儒。韓愈雖無明師指點，也能有所成就，正是因爲他懂得真正的「師道」精神。自《師說》一文傳世後，世人更加明白老師在學習中的重要性了。

韓愈提倡並推動的「古文運動」促使儒學在唐朝興起，他對儒家性情論的關注（《原性》）也爲儒學研究帶來了新思路，開宋明理學之先聲。韓愈的「道統說」對後世影響很大，他著重發掘儒學的基本精神，不爲章句訓詁之學，推動了儒學研究方法的革新，是儒學史上承先啟後、返本開新的關鍵性人物。韓愈闡明了師道，培養了一批好古文、有影響力的學生，如李翺、皇甫湜（shí）等。李翺等人繼續在韓愈的基礎上探索儒家的「中道」與「心性」之學，開啟了研究儒學的新風潮。也是在韓愈的影響下，才有了文壇「唐宋八大家」。

李翺（772—841）是韓愈的學生，二十五歲起跟隨韓愈學古文，協助韓愈推進古文運動。他一生追隨恩師的腳步，崇儒而斥佛老。李翺在韓愈儒家性情論的基礎上又有新發展：一是發揮《中庸》「天命之謂性」的思想，主張「性善情惡」說，認爲孔子是「聖人之大者也」（李翺《帝王所尚問》），而成爲聖人的根本途徑是復性，即恢復善性。李翺特別重視《小戴禮記》中的《中庸》一篇，認爲《中庸》所講的「性命之學」是孔孟思想之精髓，這開啟了宋儒重視《中庸》的風氣之先。二是提出「復性」觀點，寫了《復性書》三篇，論述「性命之源」等問題，重建儒家的心性理論，爲宋代理學家談心性開了先河，對宋明理學家產生了巨大的影響。《復性書》三篇以《中庸》爲基礎，融合了《易經》、老子、莊子的思想，也受到禪宗的心性思想的影響，但這並沒有影響他對儒家的價值判斷，也沒有令其捨棄傳統儒家的精神方向。

縱觀師徒二人的學思風格，韓愈更強調外王，他在《原道》中推崇堯、舜、禹、湯、文、武、周公等有事功的聖人，強調《大學》中的修齊治平，認爲佛、道不能治天下。李翺更注重內聖修養，在《復性書》中推崇顏回、子思、孟子等人。同時他認爲，佛教最厲害的地方，不是修齊治平，而是修心養性、明心見性，因此他把《中庸》的心性論與佛家、道家的心性論結合，希望能闡釋清楚儒家的心性論和內聖之道，以取代佛家的心性論。以儒家心性論取代佛家心性論，這也是宋明理學的方向。但由於他的「復性明誠」融合了佛、

老思想，正統的儒家並不認可。[1]

但韓愈、李翺排斥佛老，是從國計民生以及儒學發展的角度出發的，他們私底下對佛老還是有一些研究。《贈藥山高僧惟儼二首》是李翺贈與禪宗的藥山惟儼禪師（佛家篇有介紹其故事）的組詩，這兩首詩記述了李翺任朗州（今湖南常德）刺史時參訪一代高僧藥山惟儼禪師的逸事，表達了作者對其深厚的佛學修養的讚賞和欽佩之情。《五燈會元》卷第五《澧州藥山惟儼禪師》《鼎州李翺刺史》也記載了此故事。韓愈被貶潮州後，也曾參訪靈山大顛禪師，《五燈會元》卷第五《潮州靈山大顛寶通禪師》對此也有一些記載。韓湘子成道之前在長安東南邊藍田找了個山洞閉關修道，沒錢吃飯時，就到長安找叔爺韓愈要錢，他們感情很好。韓湘子學問很高，精通儒佛道，有些地方韓愈還要向他請教，韓愈私下裡還學丹法，鼓勵、支持侄孫修道。最後，引用陳寅恪總結出來的韓愈在思想學術上所作的六條貢獻[2]以結束本文：

一曰：建立道統，證明傳授之淵源。

二曰：直指人倫，掃除章句之繁瑣。

三曰：排斥佛老，匡救政俗之弊害。

四曰：呵詆釋迦，申明夷夏之大防。

五曰：改進文體，廣收宣傳之效用。

六曰：獎掖後進，期望學說之流傳。

三、北宋五子：兼取并用，開創理學

北宋（960—1127）政權羸弱，一直受到來自北邊、西邊草原民族的威脅，但在文治上卻取得了巨大的成就，西元十世紀到十一世紀間誕生了一批偉大的文學家、思想家、教育家，可謂群星璀璨。比如「唐宋八大家」，以及「北宋五子」。

儒家精髓——內聖之學（儒門心法）自孟子後已中斷近千年。面對佛老的雙面夾擊，儒家處境堪憂。韓愈、柳宗元、范仲淹、歐陽修、王安石等皆提倡古文運動，讚成「文以明道」，然而都未能領悟到儒家精髓所在。直至周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤（史稱「北宋五子」）諸大儒出世，體悟儒家大義，開示成聖之道，儒家聖道才重新彰顯於世。

北宋五子同生於一個時代，他們之間的命運彼此交錯。周敦頤與二程是師生關係；張載是二程的表叔，彼此爲親戚關係；邵雍在洛陽居住幾十年，與二程是鄰里，更是忘年交。他們在學術上相互問學爭鳴，相互吸收融合，皆建立了各自的思想體系，爲宋明理學的創立和發展作出了不同程度的貢獻。

㈠周敦頤：理學開山

周敦頤（1017—1073），字茂叔，號濂溪，謚號元公，道州營道（今湖南省永州市道縣）人，出身汝南周氏（周平王后裔，英才輩出，在今河南駐馬店汝南縣）一支。晚年定居江西九江廬山蓮花峰下並終老於此。爲了紀念湖南家鄉，他以老家的「濂溪（湖南道縣的一條小河）」之名給廬山住所旁的一條溪水命名，並給自己的書屋也命名爲濂溪書堂。因此，世人尊其爲「濂溪先生」。

周敦頤並無師承，但他自與聖賢相應，故「出語即合」[3]，契接上儒門正脈。其傳世著作僅有《太極圖說》和《通書》兩部，以及著名的《愛蓮說》在內的一些詩文，共計六千多字。他的講學，頗有兩漢以來官師合

[1] 參見鳳凰網國學推出的專題《穿越兩千五百年，尋找儒家 14 位聖賢》——中南大學劉立夫教授「立夫講國學」儒學篇系列課程。
[2] 陳寅恪：《魏晉南北朝史講義及雜稿・唐史講義》，江蘇人民出版社，2019，第 239 頁。
[3] 見牟宗三：《牟宗三全集》第五冊《心體與性體》（一），台北聯經出版社，2003，第 337 頁。

一之風，做官到哪裡，講學授徒就到哪裡，甚至連居室都闢爲書堂或書院。他的學生不多。但就是這樣一位不顯山不露水的學者，「闡發心性義理之精微」[1]（黃宗羲《宋元學案•濂溪學案（上）》），讓自孟子以後晦暗不明達千餘載的儒學精髓——內聖之學（儒門心法），重新噴薄而出，煥發出新的生機。宋代王柏有詩《疇依》[2]講述了從伏羲開始的儒家道統傳承，其中就有對周敦頤（周子）的評價，現將部分內容節錄如下：

聖道不行，自周公歿。
聖學不傳，由孟子卒。
上無善治，下無真儒。
童句訓詁，煨燼之餘。

皇宋文明，周子天畀（bì）。
不由師傳，道體默契。
建圖屬書，以覺後覺。
上接洙泗，下開河洛。

歷紀明道，祥應兩程。
吟風弄月，有的其承。
體用一原，顯微無間。
惠我光明，如夜復旦。

疇依：依止誰。「疇」即「誰」的意思。煨燼：灰燼，燃燒後的殘餘物。周子：周敦頤。天畀：上天賜予。洙泗：洙水和泗水，因曲阜孔廟背洙面泗，故「洙泗」代稱孔子和儒家。河洛：指程顥、程頤二程。明道：指程顥，字明道。復旦：黑夜過去，光明重現。

此詩言明瞭周敦頤在儒學道統中承上啟下的作用。因爲周敦頤無師自悟，這在歷史上是很罕見的天才，故王柏用「天畀」來形容周子。用現在的話說，周敦頤是上天賜予我們中華的聖賢；用牟宗三的話說，這是中國文化生命發展到北宋，時機成熟，該是儒家內聖之學復興的時候了，因此周敦頤應運而生，雖無師承，卻能與歷代聖賢心心相印，承繼道統[3]。黃百家也在《宋元學案》中評價說：「孔孟而後，漢儒止有傳經之學，性道微言之絕久矣。元公（周敦頤謚號）崛起，二程嗣之，又復橫渠諸大儒輩出，聖學大昌。故安定、徂徠（cú lái）[4]卓乎有儒者之矩范，然僅可謂有開之必先。若論闡發心性義理之精微，端數元公之破暗也。」[5]後世均以周敦頤爲理學開山之祖。

周敦頤出生於書香仕宦之家，父舅輩有三位進士及第，大伯、父親、舅舅都是進士。父親周輔成（？—約 1032），原名懷成，字孟匡，志清行純，博學能文，初爲黃岡（今湖北黃岡市）縣尉，大中祥符八年（1015）舉進士後，升爲桂嶺（今廣西賀州市桂嶺鎮一帶）縣令。周輔成在桂嶺任職一年多，便辭職歸隱，因此有時間和精力在家好好教育和培養周敦頤。母親鄭氏是龍圖閣直學士[6]鄭向的妹妹，出身書香門第，知書達禮，是

[1] 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集》第三冊《宋元學案》卷十一《濂溪學案（上）》，浙江古籍出版社，1992，第 586 頁。
[2] 見王柏《魯齋集》卷一，收錄於《欽定四庫全書》影印古籍。
[3] 參見牟宗三：《牟宗三全集》第五冊《心體與性體》（一），台北聯經出版社，2003，第 337 頁。
[4] 安定、徂徠爲北宋理學的先驅者「宋初三先生」中的兩位。三先生即胡瑗(安定先生，祖居陝西路安定堡)、石介(徂徠先生，曾居泰安城東南的徂徠山)、孫復(泰山先生，曾主持泰山書院)，是宋朝理學承范仲淹、開張載的過渡人物。胡瑗、石介、孫復都曾得到范仲淹的舉薦。
[5] 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集》第三冊《宋元學案》卷十一《濂溪學案（上）》，浙江古籍出版社，1992，第 586 頁。
[6] 龍圖閣，北宋閣名，爲皇帝藏書的地方。內設學士、直學士等官。約建於宋真宗（968—1022）咸平四年（1001），地點位於會慶殿西側。真宗常召近臣觀書於此。龍圖閣收藏有宋太宗御書、各種典籍、圖畫、寶瑞，以及宗正寺所進宗室名冊、譜牒等。景德四年（1007），置龍圖閣學士，爲正三品。後又設直學士、待制、直閣等頭銜。四種頭銜都是「加官」「貼職」，一種虛銜、榮譽稱號，表示皇帝給予恩寵。前三種名義上爲皇帝出入侍從，並備作顧問，後一種不具此資格。蘇軾當過龍圖閣學士，范仲淹、包拯是龍圖閣直學士。宋代此類「閣」共有十三個，如秘閣、寶文閣、敷文閣等。

位賢妻良母，同樣對周敦頤有很大影響。鄭氏先嫁給盧郎中，并生有一子。後來盧郎中去世了，周輔成的原配唐氏也去世了，大約於大中祥符二年（1009），鄭氏再嫁周輔成爲繼室。很多理學家對此諱莫如深，其實北宋之前，女子改嫁本是常事。但是程頤之後，一些理學家把天理人欲推向極端，給女子套上重重倫理枷鎖，如「餓死事小，失節事大」「忠臣不事二君，烈女不更二夫」等等，才出現了越來越僵化教條的習俗，發展到清朝變得無以復加，變質成僵死的禮教。鄭氏所生的還有周敦頤的一個姐姐和一個弟弟。周敦頤與兄弟姐妹關係很好，但是姐姐出嫁後一年，十八歲就死於瘟疫，兩三個月後弟弟也因病夭折，這給周敦頤很大的打擊，也讓他對生命產生了很多思考和追問。

周敦頤從小接受著良好的教育，因此很早慧，有很多關於他的傳說。其一，大約五歲時就用金星、木星、水星、火星、土星給村前五個土墩子命名，稱它們爲「五星堆」；其二，少年立志，長大後不當官，要推進儒家學說的發展；其三是月岩悟道。〔清〕鄧顯鶴編《周子全書・周敦頤年譜》載：

（仁宗天聖八年庚午）先生年十四。濂溪之西有岩，東西兩門，中虛，頂圓如月，出入仰視，若上下弦，名月岩。先生築室讀書其間，相傳睹此而悟太極。[1]

就是說，在離他湖南道縣老家七公里處有個月岩洞，洞的中部坍塌形成一個圓形的大坑口，從下面看上去像個月亮，此洞有東西兩門，從洞的東門走向西門，可以看到頭頂大坑口先是成下弦月狀，之後成爲望月狀，之後又成爲上弦月狀。周敦頤十四歲離開家人，只帶家中一僕人到此洞中築室讀書，並領悟了太極之理。由此可見，周敦頤入道甚早。誠如王柏詩歌所言，周子無師自悟，乃上天所賜。

周敦頤在世時並不爲人熟知，加之年代久遠，後世給他編的年譜存在許多錯訛和時間錯位的情況。據南宋朱熹的學生度正編的《濂溪先生周元公年表》載，周敦頤十五歲（1031）時父親周輔成去世。但是據道州《濂溪世家譜》等記載，周輔成是乾興元年（1022）去世，當時周敦頤才六歲，之後他爲父守孝三年。然後有說他隨母入京投靠身爲龍圖閣直學士的舅舅鄭向；有說此時鄭向以龍圖閣直學士致仕，周敦頤隨母親到鄭向的老家衡州（今湖南衡陽）西湖鄭宅，鄭向還在宅前西湖池畔爲喜歡蓮花的周敦頤構亭植蓮。且不管具體時間、地點的出入，總之，周敦頤小時候先接受父親的精心培養，父親死後，又接受舅舅鄭向的悉心教導。由於周敦頤聰慧仁孝，深得舅舅喜愛。舅舅按鄭家「惇」字輩爲其取名入籍，並親自授課督學，竭盡全力爲其創造最佳的學習環境。周敦頤原名周敦實，到舅舅家後改名周惇實，「惇」與「敦」同音同義，都是忠厚的意思。後爲避宋英宗諱，改名周惇頤。但是後人一律稱他爲周敦頤。周敦頤在舅舅精心指導下廣泛閱讀，先秦諸子百家和佛學皆有涉獵。

景祐三年（1036），舅舅鄭向「以敘例應蔭子」舉薦，周敦頤不經科舉考試而直接「蔭補入仕」。景祐四年（1037），舅舅鄭向在杭州知府任上去世，葬潤州丹徒縣（今屬江蘇鎮江）。鄭向曾出任兩浙轉運副史，疏浚潤州蒜山漕河直達大江，運輸稱便，所以與潤州頗有淵源。同一年母親鄭氏也去世了。按照鄭氏遺囑，周敦頤扶柩至潤州葬母於鄭向墓旁。周敦頤便在潤州鶴林寺守喪三年，邊守孝邊讀書。此時的周敦頤，已經在經學研究方面有所成就，並且小有名氣。鶴林寺住持壽涯是當時高僧，周敦頤常與其交往、切磋學問。這期間，他通過壽涯結識了范仲淹（時任潤州知州）、胡瑗、胡宿等人，並與當時十七歲的王安石結下了頗深的友誼。據〔清〕鄧顯鶴編《周子全書・周敦頤年譜》載：

（景祐）四年丁丑（1037）。先生年二十一。七月十六日，母僊居縣太君卒。先是，舅氏龍圖公卒，葬潤州丹徒縣，先生遂扶柩厝於龍圖公墓側。是歲居潤，讀書鶴林寺。時範文正公、胡文忠公諸名士與之遊，獨王荊公少年不可一世，懷刺謁先生，足三及門而不得見。荊公恚（huì）曰：「吾獨不可求之六經乎？」[2]

以上記載說周敦頤三次拒絕見王安石，沒承想王安石心高氣傲，對周敦頤的拒絕憤恨不已，說：「難道

[1] 轉引自梁紹輝：《周敦頤評傳》，南京大學出版社，1994，第 434 頁。
[2] 轉引自梁紹輝：《周敦頤評傳》，南京大學出版社，1994，第 435 頁。

我不能自學六經嗎？」這從側面說明，周敦頤自十四歲入道，再經多年的深造自得，其道學早已聲名遠揚，否則心高氣傲的王安石也不會三次前來登門求訪。對王安石三次求見都被周敦頤拒絕，宋代的羅大經在其《鶴林玉露・甲編・卷五》之《荊公見濂溪》中有其獨到的見解：

王荊公少年，不可一世士，獨懷刺候濂溪，三及門而三辭焉。荊公恚曰：「吾獨不可自求之六經乎！」乃不復見。餘謂濂溪知荊公自信太篤，自處太高，故欲少摧其銳，而不料其不可回也。然再辭可矣，三則已甚。使荊公得從濂溪，沐浴於光風霽月之中，以消釋其偏蔽，則他日得君行道，必無新法之煩苛，必不斥眾君子爲流俗，而社稷蒼生將有賴焉。嗚呼！豈非天哉！[1]

羅大經言語之中無不流露出惋惜：周敦頤早就知道來人不可一世，心氣太高，故想借此挫其銳氣，卻不料王安石竟然再也不登門求見了。羅大經認爲，拒絕兩次就可以了，拒絕三次就過了。假如王安石得以拜入周敦頤門下，沐浴於其大智大慧之中，以消除其氣偏質劣，假以時日再去行利國利民之大業，必沒有後來煩苛擾民的新法產生，也不會將反對他的一眾君子斥責爲流俗，如此社稷蒼生將有所依賴了。可惜歷史就是歷史，沒有如果。因此，羅大經發出感嘆：「嗚呼！這難道不是老天之意嗎？」弟子堪不堪教授，端的看他是否能放下身段。如果無法放下身段，那麼即使如願見了面，也未必有收穫。這應當是周敦頤拒絕與王安石見面的主要原因。

康定元年（1040），周敦頤三年守喪期滿，出任洪州分寧縣（今江西九江市修水縣）主簿，斷案如神。周敦頤一上任，便快刀斬亂麻審訊了一個久久不能判決的案件，縣裡的人連連稱嘆。慶曆四年（1044），周敦頤以其出色的辦案能力，被推薦升任南安軍[2]（治所在今江西大餘縣）司理參軍（又稱理曹、理官、獄官、獄掾等，是宋代所設的主管州級刑獄的重要屬官），挽救了一個罪不至死的囚犯。這個囚犯本不該被判死刑，卻被酷吏王逵判了死刑。所有人都不敢和王逵據理力爭，唯有周敦頤據理力爭，但王逵不聽，周敦頤就扔下笏板回了家，打算棄官而去，說：「像這樣還能做官嗎？不分青紅皂白地殺人只爲了取悅於上級的事情，我堅決不做。」酷吏悔悟，囚犯得以免去死罪。《宋史・周敦頤傳》載：

有獄久不決，敦頤至，一訊立辨。邑人驚曰：「老吏不如也。」部使者薦之，調南安軍司理參軍。有囚法不當死。轉運使王逵欲深治之。逵，酷悍吏也，眾莫敢爭，敦頤獨與之辨，不聽，乃委手版歸，將棄官去，曰：「如此尚可仕乎！殺人以媚人，吾不爲也。」逵悟，囚得免。[3]

慶曆六年（1046），虔州（今江西贛州）興國縣令程珦（xiàng）兼任南安軍通判。當時的「通判」爲州府副長官，地位僅次於知府、知州，有監察所在州府官吏之權。程珦就是在南安軍任上結識了周敦頤。當時的周敦頤是一獄掾（yuàn）（「獄掾」即司理參軍），因爲年紀太輕，並不被長官看重。程珦見他氣宇非凡，便與他交談。經此一談，程珦發現周敦頤果然才學淵博，道行造詣不淺，深爲嘆服，因此令他兩個兒子程顥、程頤拜周敦頤爲師，跟從他學習。程頤在《先公太中家傳》中載：

（公）在虔時，嘗假倅（cuì，副職、佐官）南安軍，一獄掾周惇實，年甚少，不爲守所知。公視其氣貌非常人，與語，果爲學知道者，因與爲友。[4]

周敦頤便以尋求「孔顏之樂」爲「道業」傳授二程。如何獲得「孔顏之樂」作爲宋明理學中的一個重大命題，是由周敦頤首先確立的。這個問題直接將儒生用功的方向，從外馳王霸或尋章摘句轉向了彰顯心性。《通書・顏子第二十三》闡述了「孔顏之樂」之根本：

---

[1] 〔宋〕羅大經：《鶴林玉露》，劉友智校注，齊魯書社，2017，第 150 頁。

[2] 「南安軍」爲中國古政區名，北宋淳化元年（990）置，屬江南西路。宋朝時江西被稱爲江南西路，下轄六個州和四個軍，分別是洪州、虔州、吉州、袁州、撫州、筠州，以及興國軍、南安軍、臨江軍、建昌軍。軍是宋朝特有的一級行政區劃，有直屬於路，與府、州同級，也有隸屬於於府、州，與縣同級者。南安軍下轄南康、大庾、上猶三縣，治所在大庾，今江西贛州大餘縣南安鎮。宋朝行政區劃，實行州、縣二級制，同時在地方設置路，路是直轄於中央並高於府、州、軍、監的一級監察區。

[3] 田曉娜主編《四庫全書精編・史部・宋史》，國際文化出版公司，1996，第 1058 頁。

[4] 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》第三冊《河南程氏文集》，王孝魚點校，中華書局，1981，第 651 頁。

顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。夫富貴，人所愛也，顏子不愛不求而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至富、可愛可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤，處之一也；處之一則能化而齊，故顏子亞聖。[1]

周敦頤尋求「孔顏之樂」的教授，給少年程顥、程頤留下了深刻的印象和極大的啟示。程頤在給哥哥程顥譔寫行狀時，就說：「先生爲學，自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。」（程頤《程伯淳（明道先生）行狀》）注意，這裡的「先生」指程顥，程頤將哥哥程顥尊爲先生，因爲他從小接受哥哥程顥的教導長大，故有此稱呼，這是尊師重道的表現。

在周敦頤的啟發下，二程從此不再熱衷於科考入仕，而是關心如何學做聖人，追求更高境界的生命呈現。這是「見其大而忘其小」。在儒者看來，聖賢之道才叫大，故聖賢也叫大人。見到了道之大，自然就忘其小。正是周敦頤給兄弟二人展現了何謂道之大、之高、之深、之遠，兄弟二人才捨小向大，立志求道。與周敦頤同時代的著名文學家黃庭堅讚揚周敦頤「人品甚高，胸懷灑落，如光風霽月」[2]。這種灑落、豁達、博大、高遠的氣象，是周敦頤一生踐行「孔顏之樂」的顯著特徵。總而言之，周敦頤以「孔顏之樂」指點二程，從而開了後來二程之學的源流。對此，《宋史・周敦頤傳》亦載：

（程珦）使二子顥、頤往受業焉。敦頤每令尋孔、顏樂處，所樂何事，二程之學源流乎此矣。故顥之言曰：「自再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」[3]

「吾與點也」記載的是孔子令子路、曾晳（曾點）、冉有、公西華各自說出自己的志向，子路、公西華、冉有各自說出自己或是治國或是主持禮儀的志向後，最後輪到曾晳發言。曾晳說出自己的志向：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」引來孔子之感嘆：「吾與點也！」（見《論語・先進篇》）此處程顥將與周敦頤的會見比之於「吾與點也」，亦可見出周敦頤有「孔顏之樂」的氣象。

周敦頤善於循循善誘啟發學人，除了以「孔顏之樂」指點二程之外，他也隨機引導了不少人走向正道。比如，在他移任郴州郡桂陽縣令時，政績顯著，郡守李初平認爲他是賢良之才，就向他請教如何讀書。但周敦頤覺得他年紀太大，年老體衰，讀書已經來不及了，乾脆爲他講了兩年課，讓他有很大的收穫。史載：

移郴之桂陽令，治績尤著。郡守李初平賢之，語之曰：「吾欲讀書，何如？」敦頤曰：「公老無及矣，請爲公言之。」二年，果有得。[4]

後來他又擔任洪州南昌縣知縣，合州（今重慶合川）、虔州、永州等地通判，廣南西路、廣南東路提點刑獄。所到之處，普施仁政，爲官清廉，愛民如子，廣受百姓尊敬和愛戴。《宋史・周敦頤傳》載，周敦頤擔任南昌知縣時，百姓們都拍手稱好，說他是位能判清疑案的清官，冤屈終於有機會申訴了。相反，那些富豪大族、惡少與狡黠的衙門酷吏卻惴惴不安，擔心自己被判罪。在擔任合州通判時，與包青天齊名的鐵面名臣——部使者趙抃因聽信謠言，對周敦頤施加威嚴與恐嚇，周敦頤泰然處之。後來，周敦頤調任虔州通判時，恰好趙抃也擔任虔州太守，經過長時間近距離的觀察，趙抃才恍然有悟，拉著周敦頤的手說：「我差點就失去你這樣的人才，從今以後才算是瞭解你的爲人。」

當時，周敦頤一邊做官，一邊伺機教化與講學。他在長期的仕宦和講學實踐過程中，一直都非常強調尊師重道。他的傳世之作《通書》共四十章，其中關於師道、求學的內容就多達七八章。在這些篇章裡，周敦頤闡述了爲師的標準、職責，師道的確立與實施，以及求學的目的和方法。他明確提出「師」能「爲天下善」的觀點；認爲「聖」與「賢」是可以通過學習而達成的；教育的最終目的是讓人自立，讓人「自易其惡」「自

[1] 〔宋〕周敦頤：《周子通書》，徐洪興導讀，上海古籍出版社，2000，第 38 頁。
[2] 田曉娜主編《四庫全書精編・史部・宋史》，國際文化出版公司，1996，第 1059 頁。
[3] 田曉娜主編《四庫全書精編・史部・宋史》，國際文化出版公司，1996，第 1059 頁。
[4] 田曉娜主編《四庫全書精編・史部・宋史》，國際文化出版公司，1996，第 1059 頁。

至其中」而成爲善人；老師應注重傳道而不僅限於文辭、知識的講解。現摘錄幾則原文[1]如下：

或問曰：「曷爲天下善？」曰：「師。」曰：「何謂也？」曰：「性者，剛柔善惡，中而已矣。」不達。曰：「剛善爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固；惡爲猛，爲隘，爲強梁。柔善爲慈，爲順，爲巽；惡爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。故先覺覺後覺，暗者求於明，而師道立矣；師道立，則善人多；善人多，則朝廷正而天下治矣。」（《師第七》）

「聖可學乎？」曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」曰：「一爲要。一者，無慾也。無慾則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！」（《聖學第二十》）

天地間至尊者道，至貴者德而已矣。至難得者人，人而至難得者，道德有於身而已矣。求人至難得者有於身，非師友則不可得也已。（《師友上第二十四》）

道義者，身有之則貴且尊。人生而蒙，長無師友則愚，是道義由師友有之，而得貴且尊。其義不亦重乎！其聚不亦樂乎！（《師友下第二十五》）

此外，還有《思第九》《志學第十》《聖學第二十》《顏子第二十三》等篇闡述了如何求學問道。

周敦頤的思想以儒爲主，但他卻喜歡與僧道交遊，個人氣質也有一種道家風範。周敦頤內兄蒲宗孟譔寫的《濂溪先生墓碣銘》中這樣描述：「生平襟懷飄灑，有高趣，常以僊翁隱者自許。尤樂佳山水，遇適意處，終日徜徉其間。」「乘興結客，與高僧道人，跨松蘿，躡雲嶺，放肆於山巔水涯，彈琴吟詩，經月不返。」周敦頤不僅與道士交往，也與高僧如佛印了元、黃龍祖心、東林常總[2]等相交甚密。明代朱時恩《居士分燈錄 •卷下 • 周敦頤》載：「初見晦堂心（祖心），問教外別傳之旨……又扣東林總（常總）禪師……時佛印了元寓鸞溪。頤謁之，相與講道……頤嘗嘆曰：吾此妙心，實啟迪於黃龍（祖心），發明於佛印；然易理廓達，自非東林（常總）開遮拂拭，無由表裡洞然。」[3]

正是這樣的人生旨趣與經歷，讓周敦頤不局限於儒家門戶，以一種更加開放、包容、兼收並蓄的心態，兼取「三家」而爲「一家之言」。後世稱周敦頤之學爲「濂學」。

熙寧五年（1072），周敦頤不幸感染了瘴癘，辭官歸隱定居在廬山蓮花峰下，並將母親的墳墓也從潤州遷來葬在離他居所很近的地方。熙寧六年（1073），周敦頤病逝於廬山濂溪書堂，享年五十七歲。好友潘興嗣撰有《濂溪先生墓誌銘》。

周敦頤參悟陳摶[4]《無極圖》而作《太極圖》，並作千古奇文《太極圖說》（全文僅 249 字）。《宋史》卷四《儒林五 • 朱震傳》載：「震經學深醇，有《漢上易解》云：『陳摶以《先天圖》傳種放，放傳穆修，穆修傳李之才，之才傳邵雍……穆修以《太極圖》傳周惇頤，惇頤傳程顥、程頤。』」[5]朱震認爲周敦頤的《太極圖》傳自陳摶的再傳弟子穆修。此外，周敦頤有詩《題酆（fēng）都觀 • 讀英真君丹訣》曰：「始觀丹訣信希夷（陳摶），蓋得陰陽造化機。子自母生能致主，精神合後更知微。」《道藏 • 洞真部 • 玉訣類》載有《陰真君還丹歌注》，署名希夷陳摶注。周敦頤在酆都觀看的應該是這部丹訣注，可見周敦頤是崇信陳摶的

[1]〔宋〕周敦頤：《周子通書》，徐洪興導讀，上海古籍出版社，2000，第 34、38、39 頁。

[2] 佛印了元、黃龍祖心、東林常總是三位佛教高僧。佛印了元（1032—1098）歷任九江雲居山真如禪寺、廬山歸宗寺、鎮江金山寺等道場住持，與蘇東坡、黃庭堅等過從甚密，留下許多軼事趣聞，成爲僧俗兩界盛傳的佳話。黃龍祖心禪師（1025—1100），又稱晦堂祖心禪師，是北宋臨濟宗黃龍派的高僧，隸屬南嶽下十二世，爲黃龍派創始人黃龍慧南禪師（1002—1069）之法嗣，後住持修水黃龍寺。潘興嗣是黃龍慧南的法嗣，所以周敦頤應該也參過慧南禪師。東林常總（1025—1091）也是黃龍慧南禪師之法嗣，曾住持廬山東林寺。據《居士分燈錄》載，蘇東坡、黃庭堅分別是常總、祖心的法嗣。

[3]《續藏經》第一輯第二編乙第二十套第五冊。

[4] 陳摶（tuán，捏聚成團）（871—989），五代宋初道家傳奇人物，字圖南，號扶搖子。號取自《莊子 • 逍遙遊》中「摶扶搖而上者九萬里」。亳州真源（今河南省鹿邑縣，另說在今安徽亳州市）人，少時就熟讀經史百家之言。唐僖宗賜號「清虛處士」。唐長興三年（932），到洛陽赴試進士落第，隱居武當山九室岩。後游峨眉山，拜麻衣道者爲師，研究《易》學。著有《指玄篇》《麻衣道者正易心法注》《易龍圖》《先天圖》《無極圖》等。後隱居華山雲台觀，常遊歷於華山、武當山之間。周世宗柴榮賜號「白雲先生」。宋太宗賜號「希夷先生」。世稱陳摶老祖、睡僊。

[5]〔元〕脫脫等撰：《宋史》，中華書局，1985，第 12908 頁。

丹道的。將周敦頤《太極圖》與陳摶《無極圖》相比較，圖式基本上是相同的，衹是由於道教立論於「逆以成丹」、儒者立論於「順以生人」，周敦頤依儒家旨意加以改作，而在圖式解釋上有所不同而已。這也顯見周敦頤《太極圖》是源於陳摶《無極圖》。

總而言之，《太極圖說》融合了《易經》和道家學說，同時吸收了「漢代五行說」「德合天地說」，以及禪宗的心性理論。這是周敦頤援佛道入儒之作。儒家從漢代以來一直著重於訓詁和考證，沒能守住儒門內聖之學，因此在佛老的雙面夾擊下迅速衰落。周敦頤在月岩悟道之後，融合儒、佛、道三家思想，在承繼儒門內聖之學的前提下，一步步提出許多新義理、新思想。周敦頤最先提出「無極而太極」的觀點，爲宋代理學的創立奠定了本體宇宙論方面的基礎。其次，他提出的陰陽動靜、主靜立極，不僅統攝理學，也爲後來心學以及宋代其他學派的誕生提供了思想源頭。程顥在動靜問題上仍是延續了周敦頤的「主靜立極」之說。程顥在《定性書》中言：「所謂定者，動亦定，靜亦定。無將迎，無內外。」「定」就是周敦頤的「主靜」，人的修養必須在「主靜」（無慾故靜）上下功夫。〔清〕賀瑞麟編的《周子全書》中有朱熹對《太極圖說》的註解：「靜者誠之復而性之真也。苟非此心寂然無慾而靜，則又何以酬酢事物之變而一天下之動哉！故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。」和朱熹理學相對立的陸氏心學，儘管與朱熹在無極太極問題上爭執不下，但在「主靜」問題上卻是高度一致的。這些都說明，周敦頤的學術思想在宋代理學的創立中，有著極其重要的地位與影響。所以說周敦頤是北宋五子之首，是理學的開山鼻祖。

周敦頤還著了《通書》，在該書中，他闡發了《中庸》「誠」的思想，以「誠」與「太極、陰陽、五行、動靜」的宇宙生成說相配合，把儒家的仁、義、禮、智、信五德與水、火、木、金、土五行相并列，讓它們在「太極—陰陽—五行—萬物」的生成圖式中，置於萬物之中成爲其本性。由於聖人是與天地合德、與太極合一的，故「誠」是聖人與太極的共同特性。在「誠」的境界和狀態的基礎上，周敦頤又延伸出「神」和「幾」，聖人是神、誠、幾合一。「寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。動而未形，有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾，曰聖人。」（《通書・聖第四》）[1]《通書》共有四十章，篇幅不長，但涉及「以誠立人極」的方方面面，內容非常豐富。黃宗羲在《宋元學案・濂溪學案（下）》中也畫龍點睛地指出了周敦頤學說的根本：

千古流傳的《愛蓮說》，是周敦頤用文學方式形象詮釋何謂「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」的儒家聖賢氣象、「中通外直，不蔓不枝」的君子人格。「從此，宋明理學，在培養君子人格上，都朝著這個路向展開。中國儒學的任務，在接下來的一千年，就是做這件事，照著蓮的樣子，爲人立極，去培養『存天理』『致良知』『開太平』的君子。」[2]

㈡邵雍：學《易》悟道

邵雍（1011—1077），字堯夫，自號安樂先生，謚康節，人稱康節先生，是北宋五子中年齡最長者。邵雍先祖是范陽（今河北涿州大邵村）人，後來其父邵古爲避戰亂搬到衡漳（漳水）附近，即今河南林州。再後來一家人又遷居衛州共城（今河南輝縣），居城西北蘇門山百源之上。邵古所崇拜的魏晉時期隱士孫登，也曾長期隱居蘇門山，號蘇門先生，精通音律經學，阮籍和嵇康曾求教於門下。邵雍在蘇門山百源開始學習，所以時人又稱其百源先生。

寶元三年（1040），「雍年三十，游河南，葬其親伊水上，遂爲河南人」（《宋史・邵雍傳》）[3]。邵雍三

[1] 〔宋〕周敦頤：《周子通書》，徐洪興導讀，上海古籍出版社，2000，第 33 頁。
[2] 王魯湘：《靜者濂溪先生——周敦頤千年紀念》（上下），載《中關村》2018 年第 5、6 期。
[3] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 10 頁。

十歲時遊歷黃河以南後，見山川水竹之勝，就與父親及家人遷居伊川神蔭原西南大莘店（今河南伊川平等鄉）。邵雍生母李氏的遺骨也隨遷到伊川神蔭原臥龍溝之陽安葬。此間，父親邵古自號伊川丈人。邵雍父親邵古知詩書，明音韻，爲人忠厚，少有言笑，終身隱居鄉野，不曾做官。邵雍所譔《皇極經世書》中有《聲音律品》凡十六篇，據說是邵雍跟父親學習而來的。「至於聲音律呂之學，邵子得之其父，古書備見《正音敘錄》，軌轍可尋。」[1]

雍少時，自雄其才，慷慨欲樹功名。於書無所不讀，始爲學，即堅苦刻厲，寒不爐，暑不扇，夜不就席者數年。已而嘆曰：「昔人尚友於古，而吾獨未及四方。」於是逾河、汾，涉淮、漢，周流齊、魯、宋、鄭之墟，久之，幡然來歸，曰：「道在是矣。」遂不復出。

北海李之才攝共城令，聞雍好學，嘗造其廬，謂曰：「子亦聞物理性命之學乎？」雍對曰：「幸受教。」[2]

少年邵雍聰慧好學，一捧書本就忘記一切，學得不亦樂乎，「學不至於樂，不可謂之學」（《皇極經世書 觀物外篇》）。而且他是無書不讀。剛開始爲學時，他讀書非常刻苦，以超人的意志嚴格要求自己，即所謂「寒不爐，暑不扇，夜不就席者數年」。用現在的話說，就是冬天無論多嚴寒也不生爐取暖，夏天無論多酷暑也不打扇涼快，晚上無論多困也不睡覺，這樣的狀態持續了好幾年。這就叫用生命學習。經過多年的苦讀，他飽覽經史百家著作，深研書中至理。在積纍了相當的知識後，因不滿足於「記問之學」，想到社會中遊歷一番，像古人那樣「讀萬卷書，行萬里路」，感嘆道：「昔人尚友於古，而吾獨未及四方。」於是，他西跨黃河、汾水，南渡淮河、江漢，周遊考察西周時分封的齊、魯、宋、鄭之地，涉大川，登名山，廣交友，訪問人間四方事，開闊眼界，洗滌胸襟，熟悉世事，精通人情，遊學數年，思想日漸成熟。

邵雍遊學四方日久，母親李氏思念過度，日夜盼兒歸來，最後神情恍惚以至「倒誦佛書」（邵伯溫《邵氏聞見錄》卷第十八）[3]。他得知後急忙回家。遊學歸來，邵雍不禁嘆道：「道在是矣。」自認爲經邦濟世、待人接物之道，已瞭然於胸，只待有朝一日躋身仕途，大展宏圖以實現自己的抱負。大約天聖七年（1029）[4]，母親去世，他在蘇門山百源之上守孝，汲水烹飪以養父親，善盡孝道，聞名鄉里。[5]

邵雍守孝期間，時任共城縣令的李之才聽說他躬耕苦讀，頗有才華，又能克盡孝道，十分欣賞，便上山來會見他。見邵雍正在讀書，就說：「你可不是讀死書之人，未知儒學之外，對物理之學（中國古代主要指天文、地理、曆法、陰陽五行等萬物運行規律的知識，有別於現代物理學）有無興趣？」邵雍於是就向他請教物理之學的入學門徑。過了數月，李之才又來會見邵雍，同他談物理之學的心得，邵雍開始有所領悟。李之才就問他：「物理之學你是有點門徑了，你可知還有性命之學（『性』當指心性，『命』當指天命）嗎？」邵雍回答道：「物理之學尚未入門，性命之學更不著邊際，請老師賜教。」從此，邵雍正式拜李之才爲師，一心鑽研物理、性命之學。

李之才（980—1045），字挺之，山東青州人，道家《易》學的隱傳者，師承穆修。穆修師承種放。而種放則師承五代宋初時期的道家睡僊陳摶老祖。穆修十分孤僻，不苟言笑，性情暴躁嚴厲，李之才經常遭到他的呵斥、怒罵。但是不管老師如何嚴厲，李之才總是十分恭敬侍奉其師。通過長時間的考驗，李之才終於得

---

[1] 張傑總點校：《四庫全書・術數類全編》第 4 卷《觀物篇解》，青海人民出版社，1999，第 2740 頁。
[2] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 10 頁。
[3] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 45 頁。
[4] 關於邵雍生母去世時間：李之纔是天聖八年（1030）同進士出身，然後擔任衛州獲嘉的主簿，並暫時代理共城縣令。期間李之才去見邵雍，邵雍正在守孝，所以邵雍生母李氏去世應該在天聖八年或之前一點。另據「明生筆記」平台上勞勝發表的文章《邵雍的生平事蹟：青壯年時期（1040—1048），小記》考證：邵雍的同父異母弟弟邵睦生於景祐二年（1035），出生於共城蘇門山，生母楊氏，是邵古續娶的夫人。因此，邵雍生母李氏去世當在此之前。依古代禮制，夫人去世三年之內不得再娶，因而邵古續娶楊氏的時間，至少要由邵睦出生時向前推四到五年到天聖八年（1030）前，大約是天聖七年。唐明邦先生在《邵雍評傳》中把李氏去世時間定爲寶元三年（1040），應該是錯的。實際上是這一年，李氏去世滿十週年後，邵雍三十歲時隨父邵古遷洛陽伊川神蔭原，遷葬生母於伊水上。《宋史・邵雍傳》有「雍年三十，游河南，葬其親伊水上，遂爲河南人。」此時的葬是遷葬，否則與邵雍在蘇門山守孝對不上。
[5] 參閱唐明邦：《邵雍評傳》，南京大學出版社，2006。

到了一直在師徒間秘密傳授的《易》學傳承。當時，跟隨穆修學《易》還有很多人，如蘇舜欽等，但唯有李之才得到真傳。

一直以來邵雍學習的都是儒家傳統典籍，此時拜李之才爲師，可謂走上了一條新的人生道路。傳統儒家傳授的是內聖外王之學，目標是要把人培養成爲賢人君子，「學而優則仕」，修身、齊家、治國、平天下。尤其是漢代以來的儒學，更是注重外王之學和尋章摘句，內聖心性之學逐漸湮沒。而道家則講究修身養性，以求悟透宇宙人生之道理。李之才以物理之學和性命之學開導邵雍，讓邵雍從傳統儒學中開放出來，之後結合《春秋》《易經》的傳授，使邵雍走向儒家和道家融合的道路。邵雍通過對儒家「五經大旨」和《易經》的深入研究，「本諸天道質於人事」，更好地闡釋了先天與後天、本體與現象的關係，對於宋代理學的形成與發展起到了至關重要的作用。

邵雍向師父虛心請教，像當年李之才侍候穆修那樣以恭敬態度侍候李之才，「雖野店，飯必襴（lán，衣與裳連曰襴，士人之服，穿上表恭敬），坐必拜」（《宋元學案・百源學案（下）》）。李之才「於是先示之以陸淳《春秋》，意欲以《春秋》表儀五經，既可語五經大旨，則授《易》而終焉。其後雍卒以《易》名世」[1]。李之才先授邵雍以陸淳的《春秋》，以《春秋》揭示五經（《詩》《書》《禮》《易》《春秋》），見邵雍對「五經大旨」已融會貫通，最後傳授《易》學。邵雍不負李之才的期望，書載：「康節益自克勵，三年不設榻，晝夜危坐以思。寫《周易》一部，貼屋壁間，日誦數十遍。」（潘伯溫《邵氏聞見錄》卷第十八）[2]邵雍三年不設置床榻來睡覺，而是晝夜端坐思考，把《周易》寫出來貼到牆壁上，每天誦讀幾十遍，力圖心領神會。

慶曆五年（1045），李之才去世了。三十五歲的邵雍繼續潛心學道，沿著師父指引的路線益發刻苦鑽研，最後終於如有神助般獲得妙悟，洞徹宇宙內涵和奧秘，獲得如同汪洋一般浩瀚博大的智慧。他明白了天地的運動變化、陰陽消長、世道變遷的規律，甚至對各類動植物的性情也瞭然於胸。如此高深的智慧，幾乎達到不惑的程度，即孔子所謂「四十而不惑」的境界。此境界「以佛家修學階級衡之，相當於『第八地不退轉菩薩位』，自此不再有退墮爲凡夫之可能，只會升進，不再退轉」（潘麟先生《〈中庸〉心要》）。此後，邵雍著《皇極經世》（含《觀物內外篇》）、《漁樵問對》、《伊川擊壤集》、《梅花詩》等著作和詩篇，共有十餘萬字，但世人能領悟他的道的並不多。對此《宋史・邵雍傳》載：

（雍）乃事之才，受《河圖》、《洛書》[3]、宓羲八卦六十四卦圖像[4]。之才之傳，遠有端緒，而雍探賾索隱，妙悟神契，洞徹蘊奧，汪洋浩博，多其所自得者。及其學益老，德益邵，玩心高明，以觀夫天地之運化，陰陽之消長，遠而古今世變，微而走飛草木之性情，深造曲暢，庶幾所謂不惑，而非依仿象類、億則屢中者。遂衍宓羲（伏羲）先天之旨，著書十餘萬言行於世，然世之知其道者鮮矣。[5]

邵雍的象數易學，是以陳摶的《先天圖》爲基礎。這種源於伏羲氏先天八卦的「先天易學」，同當時社會上通行的源於文王后天八卦而來的「後天易學」之思想體系並不相同。他運用「先天四圖」[6]的象數圖式進行推演，「以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉」（《漁樵問對》），恢復了象數易學傳統，開宋代「河圖洛書」研究之先河，創宋明理學一大流派。

---

[1] 〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百三十一 列傳第一百九十《儒林一・李之才傳》，中華書局，1985，第 12824 頁。

[2] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 45 頁。

[3] 河圖洛書是遠古時代流傳下來的兩幅圖案，蘊含著深奧的宇宙星象生成和變化之理。有說「河圖」的「河」，其實指的是星河、銀河。河圖本是星圖，其用爲地理，故在天爲象，乃三垣二十八宿；在地成形，則青龍、白虎、朱雀、玄武、明堂。「洛書」之意，其實是「脈絡圖」，是表述天地空間變化脈絡的圖案。也有傳說河圖洛書出自黃河、洛河。相傳，上古伏羲氏時，洛陽東北孟津縣境內的黃河中浮出龍馬，背負"河圖"，獻給伏羲。伏羲依此而演成八卦，後爲《周易》來源。又相傳，大禹時，洛陽洛寧縣洛河中浮出神龜，背馱"洛書"，獻給大禹。大禹依此治水成功，遂劃天下爲九州。河洛之辭，最早見於《尚書・顧命》：「大玉，夷玉，天球，河圖在東序。」又見於《論語・子罕》：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫!」《易・系辭上》有：「河出圖，洛出書，聖人則之」之說。

[4] 伏羲先天六十四卦方圓圖，簡稱爲《方圓圖》，北宋時曾被稱爲《宓羲》。宓，多音多義：mì，安靜；fú，古通「伏」，「伏羲」亦作「宓羲」。

[5] 〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百三十一 列傳第一百九十《儒林一・邵雍傳》，中華書局，1985，第 12726—12727 頁。

[6] 就是「伏羲四圖」，是指伏羲先天圖的四種圖式，即伏羲八卦次序圖、伏羲八卦方位圖、伏羲六十四卦次序圖、伏羲六十四卦方位圖。

司馬光曾評價曰：「康節先生以元會運世[1]，法《春秋》之旨立爲成規，以陰陽剛柔明九疇之用，衍爲通紀算位，使天地萬物無逃於數。嗚呼，妙哉！」（〔北宋〕張行成《易通變》卷十二《追錄溫公傳易語》）[2]司馬光（1019—1086），字君實，號迂叟，陝州夏縣涑（sù）水鄉（今山西夏縣）人，出生於光州光山（今河南信陽光山縣），世稱涑水先生。卒贈太師、溫國公，謚號文正。司馬光與邵雍過從甚密，「司馬光兄事雍」，二人於學術方面有很多切磋。邵雍的《皇極經世》對司馬光編纂《資治通鑒》當有一定的影響，而皇帝准許司馬光借用龍圖、天章閣、三館、秘閣之書籍，邵雍應當也有參考。

皇祐元年（1049），邵雍遷居洛陽，以教授爲生，雖然日子窮苦卻怡然自得。後來因王安石變法，「富弼、司馬光、呂公著諸賢退居洛中，雅敬雍，恆相從游，爲市園宅」[3]。司馬光等人在洛陽天津橋南爲邵雍置辦了帶園地的住宅。邵雍則在院宅中創辦安樂書院，講學於家，並給自宅起名爲「安樂窩」，自號爲安樂先生。

旦則焚香燕坐，晡（bū）時酌酒三四甌，微醺即止，常不及醉也，興至輒哦詩自詠。春秋時出遊城中，風雨常不出。出則乘小車，一人挽之，惟意所適。士大夫家識其車音，爭相迎候，童孺廝隸皆歡相謂曰：「吾家先生至也。」不復稱其姓字。或留信宿乃去。好事者別作屋如雍所居，以候其至，名曰「行窩」。[4]

邵雍習慣每天早晨焚香安適靜坐，晚飯時總要喝三四甌（ōu）酒，喝到微醉就停，這樣不至於大醉，興起之時就自顧自吟詩作對。春秋農閑時節，就出遊到城中，遇風雨天常不出門。出門時乘著小車，一個人推著，想到哪裡就到哪裡。士大夫的人家都熟悉他那獨特的車音，一聽聲音臨近，爭相出來迎候，連小孩子、老夫人和那些僕人、衙役們都會歡愉地說：「我家先生來了。」不直呼他姓名。有時候他留下連宿兩夜才走。有好事者在洛陽周邊建有別緻小屋，如同邵雍小歇的居所，以方便他到來時居住。這些小屋名叫「行窩」。邵雍品德高尚，其德行無時不在潤物細無聲地感化著世人。

司馬光兄事雍，而二人純德尤鄉里所慕向。父子昆弟每相飭（chì）曰：「毋爲不善，恐司馬端明、邵先生知。」士之道洛者，有不之公府，必之雍。雍德氣粹然，望之知其賢，然不事表襮（bó），不設防畛（zhěn），群居燕笑終日，不爲甚異。與人言，樂道其善而隱其惡。有就問學則答之，未嘗強以語人。人無貴賤少長，一接以誠，故賢者悅其德，不賢者服其化。一時洛中人才特盛，而忠厚之風聞天下。[5]

飭：告誡、訓斥。不之公府：不去官府。之雍：拜訪邵雍。表襮：表露。防畛：隔閡。

熙寧三年（1070），新法全面推行，官吏受逼迫執行，但難以推行下去，有的就辭職而去。邵雍居住在州縣的門生舊友紛紛來書信或造訪他，雍曰：「此賢者所當盡力之時，新法固嚴，能寬一分，則民受一分賜矣。投劾何益耶？」邵雍醉心於道學，兩次被舉薦出仕，都稱病不赴任。程顥陪其父初次拜訪邵雍，「論議終日，退而嘆曰：『堯夫（邵雍字），內聖外王之學也。』」後來與邵雍成爲密友。洛陽履道坊二程故居在邵雍故居南四里處，彼此往來也方便。邵雍「知慮絕人，遇事能前知」。程頤嘗曰：「其心虛明，自能知之。」（《宋史・邵雍傳》）[6]

熙寧十年（1077）六月，邵雍微疾。一日午覺做了個夢，醒來後說：「吾夢旌旗鶴雁自空而下，導吾行亂山間，與司馬君實、呂晦叔諸公相分別於一驛亭。回視其壁間，有大書四字曰『千秋萬歲』。吾神往矣，無以醫藥相逼也。」（邵伯溫《邵氏聞見錄》卷第十八）[7]七月邵雍病危，「氣日益耗，神日益明」。司馬光、張

[1] 元會運世（簡稱元會）是邵雍用語，是邵雍構造的計算世界歷史年代的單位，出自《皇極經世》。邵雍把世界從開始到消滅的週期叫做元，並認爲世界就是如此始而終、終而復始地不斷循環。一元有十二會，一會有三十運，一運有十二世，一世有三十年。故一元之年數爲「一元」即有十二萬九千六百年。

[2] 張傑總點校：《四庫全書・術數類全編》第 3 卷《易通變》，青海人民出版社，1999，第 1918 頁。

[3] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 10 頁。

[4] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 11 頁。

[5] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 11 頁。

[6] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 12 頁。

[7] 〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 44 頁。

載、程顥、程頤前往探望。邵雍笑著對司馬光說：「我可要經歷一場生命的轉化了。」司馬光說：「先生不至如此吧！」邵雍說：「生死不過一種平常的事罷了。」張載喜歡推算，對邵雍說：「先生善於推算，應當爲自己推算一下。」邵雍說：「若天命則知之，世俗所謂命則不知也。」張載說：「先生已知天命，我還有何可說？」程顥說：「先生至此，他人無以爲力，願自主張。」意思是希望他自己安排一下後事。邵雍說：「平生學道，豈不知此？然亦無可主張。」（邵伯溫《邵氏聞見錄》卷第二十）[1]

七月初四，邵雍用大字寫詩一首，名《病亟吟》，可謂自我論定：

生於太平世，長於太平世。
老於太平世，死於太平世。
客問年幾何，六十有七歲。
俯仰天地間，浩然獨無愧。

當天夜裡五更時分，邵雍辭世，享年六十七歲。死前他聽聞司馬光、二程等人在外庭商量他的葬事，就召喚兒子邵伯溫並對他說：「諸君欲葬我近城地，當從先塋（yíng）爾。」（《宋史・邵雍傳》）[2]邵伯溫於是把父親葬於祖父的墓前。程顥爲邵雍寫了墓誌銘。

㈢張載: 關學創立

張載（1020—1077），字子厚，祖籍河南大梁（今河南開封），生於長安（今陝西西安），名和字出自「君子以厚德載物」。後僑寓於鳳翔眉縣橫渠鎮（今陝西寶雞眉縣橫渠鎮），並在該地安家、講學。世稱橫渠先生，尊稱張子。謚「明公」，從祀孔廟。

張載出生官宦之家。父親張迪是北宋進士，曾任長安縣令、涪州（今重慶涪陵）知州。母親陸氏善良賢惠，知書達禮。少年張載天資聰明，志氣不凡，十歲隨老師學習，其「志氣不群，知虔奉父命，守不可奪」（呂大臨《橫渠先生行狀》）。他不僅學習非常用功，而且特別喜歡質疑，他的提問經常讓老師瞠目結舌，不知如何回答。他還對自然界的各種現象，諸如電閃雷鳴、寒來暑往、風霜雨雪、日月星辰等十分感興趣。

景祐二年（1035），父親張迪在涪州知州任上病逝，時年十五歲的張載和五歲的弟弟張戩、母親陸氏，護送父親靈柩北歸，準備回祖籍大梁（開封）。到了眉縣橫渠鎮，因爲盤纏不夠，加上當時前方發生戰亂，而且覺得橫渠的環境非常適合居住，就把父親葬在橫渠，並僑寓於橫渠鎮。後來把大梁老宅賣掉，一家也在橫渠鎮安下家來。

張載生活的時代，北宋在與遼和西夏的爭戰中處於弱勢，每年都必須給遼國和西夏大量絹和白銀。北宋王朝這種積貧積弱的頹勢，促使「志氣不群」的少年張載萌發了矢志禦敵以報國的決心。十八歲時，張載主動拜師於擅長兵法的邠州人（今陝西彬縣人）焦寅，虛心學習兵法。當得知西夏侵犯邊境，洮西（今甘肅省臨洮縣一帶）丟失，宋軍潰敗的消息時，兩人痛心疾首，於是商定組織民團，習練兵法，準備收復被西夏侵佔的土地。後因時機不成熟，這一計劃未成功。但他們組建的民團卻消滅了當時橫行關中一帶的盜賊匪患，很受百姓歡迎。

慶曆元年（1041），張載在焦寅的幫助下，精心編寫了《邊議九條》，趕赴延州謁見時任陝西招討副使兼延州知州的范仲淹，自薦上戰場，奪回失地，建功立業。范仲淹召見了這位志向遠大的儒生，讚揚他矢志報國的志向，因覺得他是一個大器之才，就對他說：「儒者自有名教可樂，何事於兵！」勉勵他回去從《中庸》學起，在儒學上下工夫。張載深受影響，於是回家苦讀《中庸》。之後還是感到不滿足，「於是又訪諸

[1]〔宋〕邵雍：《邵雍全集》第五冊《邵雍資料彙編》，郭彧、於天寶點校，上海古籍出版社，2021，第 61—62 頁。
[2]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百三十一 列傳第一百九十《儒林一・邵雍傳》，中華書局，1985，第 12728 頁。

釋老之書，纍年盡究其說，知無所得」。但張載遍讀佛學、道家之書後，覺得佛老這些書籍都不能實現自己的宏偉抱負，於是又回到儒家六經上來，「反而求之六經」。經過十多年的苦讀，張載融會儒、佛、道，逐漸建立起自己的學說體系，並以復興儒學爲己任，對佛老的虛無、避世思想展開批判。（本段參見《宋史・張載傳》）[1]

嘉祐二年（1057），三十八歲的張載歷經二十多年的寒窗苦讀、求學悟道，已成爲關中地區學識淵博、品行高潔、深受尊敬的賢達人士。他赴東京開封府[2]應考，時值歐陽修主考，他與呂大鈞、蘇軾、蘇轍、程顥等同登進士。在候詔待命期間，張載在宰相文彥博的賞識和支持下，在京城相國寺高坐虎皮椅（虎皮椅是宋代對賢達人士講學的最高禮遇）連續多日講《易》，一時聲名大振京城，婦孺皆知。

這期間他遇到了程顥、程頤。論輩分，張載是二程的表叔，但叔侄三人並沒有因爲輩分差異而隱晦自己的觀點。三人促膝交談，暢所欲言。張載對二位表侄篤學精思、嚴謹治學的精神欽佩不已，虛心聽取二程對《易經》的見解，同時也深感自己在易學上的研究領悟不如二程。於是，第二天他對眾人說：「比見二程，深明《易》道，吾所弗及，汝輩可師之。」並「撤坐輟講」。二程由此在京中名聲大振。張載如此虛懷若谷，寬以待人，用自己的言行舉止踐行了《中庸》「誠者，物之終始。不誠，無物。是故君子誠之爲貴」的教導。不過在同二程談論了道學[3]的要義後，他又很自信地認爲「吾道自足，何事旁求」，「於是盡棄異學，淳如也」。他把曾經研習過的其它學說都拋棄掉，專心致志於自己的道。（參見《宋史・張載傳》）[4]

張載考中進士後，先後任祁州（今河北安國）司法參軍、丹州雲岩（今陝西延安宜川境內）縣令、著作佐郎（宋代負責彙編「日曆」即「每日時事」的官員）、簽書渭州（今甘肅平涼）軍事判官（主管司法。「軍事」指軍事州，「簽書」是輔佐官、副官）等職。熙寧二年（1069），由御史中丞呂公著推薦，宋神宗召張載入京。張載闡述自己以「三代之治」爲目標的政治理想。宋神宗非常滿意，準備委以重任。張載卻以對王安石變法還不熟悉爲由推辭，後被任命爲崇文院校書。後來，由於張載與王安石在對待改革的形式與措施上多有意見不合，加之受到弟弟張戩〔1030—1076，皇祐二年（1050）進士〕貶官降職的株連，他感到自己壯志難酬，於是決定退隱，以病爲由，辭官歸里。

張載回鄉後開始專心著述和教學。他將自己辦學的地點設在橫渠鎮崇壽院，後人稱其橫渠書院。藍田呂氏兄弟不僅給予物資支持，呂大忠、呂大鈞、呂大臨還拜張載爲師，積極奉行和倡導張載之學。藍田呂氏家族是聞名關中的名門望族，由於呂氏家族的名門效應，關中學者紛紛慕名而來拜師就學。橫渠書院一時鼎盛，

---

[1] 〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百二十七 列傳第一百八十六《道學一・張載傳》，中華書局，1985，第12723頁。

[2] 北宋四京：宋朝建立初，沿五代舊制，以開封府（今河南開封）爲東京，以河南府（今河南洛陽）爲西京。大中祥符七年（1014），建應天府（今河南商丘，爲宋帝業肇基之地）爲南京（注意與明朝南京應天府區分開）。宋仁宗慶曆二年（1042），建大名府（今河北大名東北）爲北京。宋靖康二年（1127），金國滅北宋後，改稱東京爲「汴京」。開封歷史上曾稱啟封、大梁、開封、梁州、汴州。

[3] 道學和理學。道學，宋代指儒家學說。對於宋代產生的儒學新形態，歷來有道學、理學、宋學、新儒學等稱謂。道學和理學是宋人自稱之語，也表現了他們對自己學說和思想的認識。道學之名源於北宋時期，南宋時期被改稱爲理學。因承襲韓愈的「文以載道」以及「道統論」等思想，北宋儒者逐漸把儒學稱爲道學，這也是爲了與佛道爭道統正宗。北宋最早使用「道學」一詞並被大家認可的是王開祖（字景山），他說：「孟子以來，道學不明，我欲述堯舜之道，論文武之治，杜婬邪之路，辟皇極之門。」（金沛霖主編《四庫全書子部精要》）南宋陳謙在《儒志編附錄》中說：「景山獨能研精覃思，發明經蘊，倡鳴『道學』二字。」後來《宋史》在列傳中的《儒林》之前專門有《道學》四卷，並在列傳第一百八十六《道學一》的開頭闡述了道學的起源和發展過程。「道學」概念首見於《大學》，有「『如切如磋』者，道學也」。不過此處的「道學」是學道的意思，不是指一門學說。東漢王充的《論衡・量知篇》有「人無道學，仕宦朝庭，其不能招致也」，此處的「道學」是指關於「道」的學問，具體就是儒家經學。三國兩晉時期佛教學者沿用了「道學」一詞，用以指稱佛教、道教。南北朝時期道教學者亦開始使用「道學」一詞，主要是學道的意思，只在少數特定語境中才作名詞而代稱道教。北宋時期,道學與宋代新儒學關聯在一起,但是並非專稱,在官方語境及部分佛教典籍中，「道學」一詞仍可作爲道家、道教、佛教的代稱。

理學，道學的別稱。理學就是儒家心性之學，因宋儒常用「理」字而得名。潘麟先生在《〈大學〉廣義》中對理學有三個層面的解釋：其一，性者，真理義。性者，以理爲性，故名「理性」或「性理」。因性中俱含一切理。宋明儒學因特標「性者理也」之義，故宋明儒學又名「理學」。其二，心性內含之理者，發之於外，則成事物之理，即事物如此這般存在的先驗之理。此事物之理，在儒家名之爲「心理」「性理」「道理」，迄至宋儒，則簡化而爲「理」之一字，自謂其學爲「理學」。其三，「知」有兩義：義理之知與良知之知。以朱子爲代表的義理學系尤重義理之知，史稱「理學」。牟宗三先生在《心體與性體》中指出，宋明儒的主要課題就是把《論語》《孟子》《中庸》《易傳》通而爲一，從而把仁、心、性、天、道體通而爲一，以完成其圓滿的成德之教，這是宋明儒的大宗，也是宋明儒在先秦儒家基礎上的發展。程頤（伊川）和朱熹不明道體而歧出，「別子爲宗」。故宋明儒之發展可分爲三系：一是五峰（胡宏）、蕺山（劉宗周）系，此承由濂溪、橫渠而至明道之圓教模型而開出；二是象山、陽明系，以《論語》《孟子》爲主，並攝《中庸》《易傳》；三是伊川、朱子系，以《中庸》《易傳》與《大學》合，而以《大學》爲主，工夫落實處全在格物致知，尤重義理之知。

[4] 〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百二十七 列傳第一百八十六《道學一・張載傳》，中華書局，1985，第12723頁。

成爲當時有影響力的書院之一。

在橫渠，張載一邊教書，一邊著述。「終日危坐一室，左右簡編，俯而讀，仰而思，有得則識之，或中夜起坐，取燭以書，其志道精思，未始須臾息，亦未嘗須臾忘也。」（呂大臨《橫渠先生行狀》）匯數十年的精思力踐，以《易》《中庸》爲圭臬，交融佛道，張載完成數萬字的《正蒙》，比較完整地展現了他一生的學術思想。弟子蘇昞（bǐng）協助編輯整理並作序，倣彷《論語》《孟子》體例，將之編爲十七篇，流傳至今。因張載一直在關中治學、講學，故其說被稱爲「關學」。

《正蒙》書名取自《易經》蒙卦的彖辭有「蒙以養正，聖功也」。張載解釋說：「養其蒙（蒙昧未明）使正者，聖人之功也。」在本書中，張載提出了他的幾個思想主張：

第一，提出了「太虛與氣、氣化萬物」的本體宇宙觀。「太和所謂道」「散殊而可像爲氣，清通而不可像爲神」「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾」「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛」。（《正蒙・太和篇第一》）[1]張載以體用不二的本體宇宙觀對治佛家的性空、緣起和道家的「有生於無」。

第二，張載提出「一物兩體」，認爲沒有對立面就不可能形成統一體，而沒有統一體，對立的兩方面將無法相互作用。太虛之氣之所以能不斷地運動變化，是因爲太虛之氣是陰陽二氣的合和體。陰陽二氣處於同一個統一體中，是萬物運動變化的根本原因和動力。「一物兩體，氣也。一故神，兩故化，此天之所以參也。」（《正蒙・參兩篇第二》）在《參兩篇》中，張載還突破了地心說，認爲天是以不動的恆星爲中心，日、月、地球及五星是「運旋而不窮」的整體。

第三，張載在《孟子》的「耳目之官不思」「心之官則思」，以及《中庸》的「尊德性而道問學」的基礎上，首次進一步提出了見聞之知和德性之知兩個概念，並指出若要窮理盡性，就需要德性之知，而且德性之知不通過感官而得。「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」（《正蒙・大心篇第七》）「誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。」（《正蒙・誠明篇第六》）

第四，張載提出人性二元論——天地之性與氣質之性，天地之性誠明至善，是善的來源，而氣質之性有善有惡，是惡的來源，是人欲的體現。要成爲聖賢君子，必須從氣質之性回歸天地之性。「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。」（《正蒙・誠明篇第六》）

第五，張載還提出了「民胞物與」的重要概念：「民，吾同胞；物，吾與也。」（《正蒙・乾稱篇第十七》）並對佛家的「死生循環」「人生爲妄」提出批判。

《正蒙》是張載晚年的定論之作。此外，張載還有其他一些重要著作。《橫渠易說》是張載治學早中期的成果彙編。南宋以後的一些學者屢稱張載著有《易說》《論語說》《孟子說》《詩說》《儀禮說》《周禮說》《禮記說》等「諸經說」，就是對諸經的註釋，這也是張載踐行「爲往聖繼絕學」的體現，不過現在祇有《橫渠易說》存世。《橫渠易說》是對《易經》（《周易》[2]）的註釋，現存《橫渠易說》共三卷，上經一

---

[1]〔宋〕張載：《張子正蒙》，〔清〕王夫之注，上海古籍出版社，2000，第 85—87 頁。本文所引皆爲此版本。

[2]《周易》包括《經》和《傳》兩部分。《經》是《易》的原文，《傳》是解釋說明《經》的。《經》主要是六十四卦和三百八十四爻，卦和爻各有說明，即卦辭和爻辭。《傳》包含解釋卦辭和爻辭的七種文辭共十篇，即《系辭傳》上下、《彖傳》上下、《象傳》上下、《文言》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》，統稱「十翼」，相傳爲孔子所譔。《系辭傳》是有關《易經》的總論，探討《易經》的起源，揭示《易經》的義蘊和作用，對《易經》之理做了高度的概括和精深的說明，以「《易》與天地准」「一陰一陽之謂道」「天地之大德曰生」「生生之謂易」「是故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」等闡釋宇宙萬物的發展變化。《彖傳》論斷六十四卦的卦名和卦辭的意義，統論一卦之義，指出其核心內容。彖，tuàn，論斷，判斷。《象傳》分《大象傳》、《小象傳》。《大象傳》解釋卦辭，主要從卦象來闡釋社會倫理道德意義。《小象傳》解釋爻辭，說明爻象或爻辭的意義。《文言》是專門對乾、坤兩卦的重點解釋，作者認爲乾坤兩卦是理解《易經》的關鍵，對其解釋具有示範作用。《文言》還可分爲《乾文言》和《坤文言》。《說卦傳》說明八卦所象徵的事物及其特性。《序卦傳》闡述六十四卦卦序排列原理和各卦的屬性意義，從卦名的含義推導六十四卦爲什麼會這樣排序，如爲什麼乾、坤放在前面，上經爲什麼以坎、離結束，下經爲什麼起於咸、恆而終於既濟、未濟。《雜卦傳》說明了六十四卦卦名的含義和特點，將意義相對或相關的兩卦放在一起解釋。因爲在順序上錯綜交雜，故稱《雜卦傳》。在漢代之前，經與傳各自成篇。西漢費直所傳的《易經》，分傳入經，使學者更方便學習。東漢鄭玄傳費直「分傳入經」的《易經》，使此模式成爲後世傳

卷，下經一卷，《系辭傳》《說卦傳》《序卦傳》《雜卦傳》爲一卷。末有總論十一則，並附有呂大臨《橫渠先生行狀》一文。《經學理窟》是張載治學中後期的成果彙編，現存包括《周禮》《詩書》《宗法》《禮樂》《氣質》《義理》《學大原（上、下）》等十二篇。張載與北宋時期的其他儒士一樣，也十分推重《周禮》，並希望借《周禮》所論來改良北宋時期的一些制度，特別是土地制度。曾撰《井田議》上奏皇帝，並親自帶領學生在橫渠進行恢復古禮和井田制[1]兩項實踐。

張載治學嚴謹，立教有方。他在講授深奧的天地之道時，深入淺出，舉一反三，旁徵博引，直至學生融會貫通。對普通的道德禮儀規範，他能動之以情，曉之以理，循循善誘，以達潛移默化的效果。他還鼓勵弟子多提出疑問，在深入學習中提出疑問。「學，行之乃見，至其疑處，始是實疑，於是有學在。可疑而不疑者不曾學，學則須疑。譬之行道者，將之南山，須問道路之自出，若安坐則何嘗有疑。」（《經學理窟・學大原（下）》）「所以觀書者，釋己之疑，明己之未達，每見每知所益，則學進矣，於不疑處有疑，方是進矣。」（《經學理窟・義理》）

他訂立了「六有」和「十戒」，以規範子孫、弟子的言行舉止。「六有」就是：言有教，動有法；晝有爲，宵有得；息有養，瞬有存。（《正蒙・有德篇第十二》）「十戒」就是：戒逐婬朋隊伍，戒好鮮衣美食，戒馳馬試劍鬥雞走狗，戒濫飲狂歌，戒早眠晏起，戒倚父兄勢輕動打罵，戒喜行尖戳事，戒近暱（nì，親近）婢子，戒氣質高傲不循足讓，戒多讒言習市語。（可見於張載祠，並散落在《張載集》中）

他還把《正蒙・乾稱篇第十七》的前面一部分和最後一部分取出來，書寫成《訂頑》《砭（biān）愚》兩篇，懸掛於書院學堂東西兩窗戶上，作爲格言，用以警誡和訓導弟子。後來程頤來到關中，對這兩篇文章大爲讚賞。因覺得容易引起爭端，就將《訂頑》改爲《西銘》，將《砭愚》改爲《東銘》。《二程外書》卷十一有：「橫渠學堂雙牖，右書《訂頑》，左書《砭愚》。伊川曰：『是起爭端。』改之曰《東銘》《西銘》。」現將千古名作《西銘》（朱熹、呂祖謙《近思錄》[2]卷二《爲學》）摘錄如下：

橫渠先生作《訂頑》曰：乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癃、殘疾、惸獨、鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，潁封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事；沒，吾寧也。

乾稱父，坤稱母：取自《易傳・說卦》：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」

予茲藐焉，乃混然中處：「藐焉」取自《尚書・顧命》「眇眇予末小子」。「眇」通「藐」；「混然」，形氣與天地混合無間；「中處」，處於天地之中。

故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性：「天地之塞」，乾坤的陰陽二氣充塞天地。《孟子・公孫丑上》：「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」「吾其體」，我以天地二氣爲體，此身氣血都稟受於它。朱熹《朱子語類》卷九十八：「塞祇是氣，吾之體即天地之氣。」「天地之帥」，天地的

本的主流。就是把《彖傳》《象傳》逐條分開，附於《經》中各卦辭、爻辭之後，分別標以「彖曰」「像曰」；《文言》附於乾坤兩卦之後；《系辭傳》上下、《說卦傳》《序卦傳》《雜卦傳》還單獨成篇。

[1] 井田制：西周時期，通過道路和渠道縱橫交錯，把土地分隔成方塊，形狀像「井」字，因此稱作「井田」。井田屬周王所有，分配給庶民使用。井田制是一種土地國有制度，出現於商朝，到西周時已發展很成熟，春秋時期逐漸瓦解。

[2] 《近思錄》：淳熙二年（1175），呂祖謙從浙江到福建與朱熹會晤，兩人在寒泉精舍相與讀周敦頤、張載、程顥、程頤等著作，感其「廣大閎博，若無津涯」，初學者不易把握其要義，於是精選四子語錄 622 條，輯成《近思錄》，共分 14 卷。「近思」二字取自《論語・子張第十九》：「子夏曰：『博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。』」朱熹取「近思」的用意在於，把《近思錄》當作學習四子著作的階梯，四子著作又爲學習《六經》的階梯，以正「厭卑近而騖高遠」之失。

乾健坤順性質爲陰陽二氣所遵循。「吾其性」，而成就了我的本性。朱熹《朱子語類》卷九十八：「帥是主宰，乃天地之常理也，吾之性即天地之理。」

民，吾同胞；物，吾與也：「同胞」即同父母所生的，指親兄弟姐妹；「與」，同類。

「尊高年」四句：「所以」，以此。「長其長」，前長字爲動詞，後長字爲名詞，意爲尊重年長之人。「幼其幼」，意爲愛撫年幼之人。《孟子・梁惠王上》：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」

「聖其合德」二句：「聖其合德」，聖人與天地德性合一。《易傳・乾卦・文言》：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」「賢其秀也」，賢人是匯集了天地的靈秀而產生的（鍾靈毓秀）。

「凡天下疲癃」二句：「癃（lóng）」，衰弱多病。「惸（qióng）」，同「煢」，孤獨。「顛連」，睏頓、苦難。「無告」，無可訴告。一說爲無靠，告通靠。《孟子・梁惠王下》：「老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。」

「於時保之」「樂且不憂」二句：第一種解釋爲自修。《詩經・周頌・我將》：「畏天之威，於時保之。」「於時」，鄭玄箋：「時，是也。」「保之」，鄭玄箋爲：「得安文王之道。」江永《近思錄集註》卷二引朱熹注爲：「畏天以自保。」「翼」，小心翼翼。《詩經・大雅・大明》：「維此文王，小心翼翼。」鄭玄箋：「小心翼翼，恭慎貌。」「樂且不憂」，《易傳・系辭上》：「易與天地准……樂天知命，故不憂。」「純乎孝者也」，《左傳・隱西元年》：「君子曰：潁考叔，純孝也。愛其母，施及莊公。《詩》曰：『孝子不匱，永賜爾類。』其是之謂乎！」第二種解釋爲慈悲愛人。「翼」，幫助。本文下面譯文采用第二種解釋，更符合《西銘》的上下文意思。

「違曰悖德」一句：「害仁曰賊」，《孟子・梁惠王下》：「賊仁者謂之賊。」「濟惡」，助長爲惡。「不才」，沒有才能。《史記・五帝本紀》：「昔帝鴻氏有不才子。」「踐形」，《孟子・盡心上》：「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。」《大學》有「此謂誠於中，形於外」。

「知化」「窮神」二句：天地乾坤化育萬物，神明莫測，祇有聖人能徹悟之。《易傳・系辭下》有：「窮神知化，德之盛也。」「述其事」「記其志」，《中庸》第十九章有：「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」

「不愧屋漏爲無忝」二句：「屋漏」，古代室內西北角設小帳的地方，相傳是神明之所在，這裡代指神明。《詩經・大雅・抑》有：「相在爾室，尚不愧於屋漏。」《中庸》第三十三章引用了此詩句。「忝（tiǎn）」，羞愧。「存心養性」，《孟子・盡心上》：「存其心，養其性，所以事天也。」「匪懈」，《詩經・大雅・烝民》：「夙夜匪懈，以事一人。」

「旨酒」：美酒。「崇伯子」：崇伯之子，即大禹。《孟子・離婁下》：「禹惡旨酒而好善言。」

「潁封人」：潁考叔，是潁地的地方長官。《左傳・隱西元年》「鄭伯克段於鄢」介紹了潁考叔獻計勸說鄭莊公認母。

「底豫」：得到歡樂，「底，致也。豫，樂也。」「申生」：晉國太子。「伯奇」：古代孝子，相傳爲周宣王時重臣尹吉甫長子。「玉女（同「汝」）於成」：像磨玉石一樣打磨你，直至使你成功。

《訂頑》（《西銘》）一段粗略翻譯爲：乾坤是萬物之父母；我如此渺小，卻混有天地之道於一身，而處於天地之間。故充塞於天地之間的，就是我的形色之體；引領統帥天地萬物以成其變化的，就是我的本性。人民百姓是我的親兄弟姊妹，而萬物皆與我爲同類。天子是我乾坤父母的嫡長子，而大臣則是嫡長子的家宰（管家）。尊敬年高者，乃是爲了禮敬同胞中年長的人；慈愛孤苦弱小者，乃是爲了保育同胞中的幼弱之屬。所謂聖人，是同胞中與天地合其德的人；而賢人則是鍾靈毓秀之輩。天底下無論是衰弱多病或有殘疾的人、

孤苦無依或鰥夫寡婦，都是我睏頓不堪而無處訴說的兄弟。及時地保育他們，是子女對乾坤父母應有的協助；如此地樂於保育而不爲己憂，是對乾坤父母最純粹的孝順。若是違背了乾坤父母這樣的意旨，就叫做「悖德」，如此地傷害仁德就叫做「賊」。助長兇惡的人是乾坤父母不成材之子，而那些「誠於中，形於外」的人就是肖似乾坤父母的孝子。能了知乾坤善化萬物的功業，才算是善於繼述乾坤父母的事蹟；能徹悟造化不可思議之奧秘，才算是善於繼承乾坤父母的志願。即便獨處時也能對得起天地神明、無愧無怍，才算無辱於乾坤父母；時時存仁心、養天性，才算是事天奉天無所懈怠。崇伯之子大禹，遏人欲、厭惡美酒，以顧念乾坤父母的養育之恩；潁谷守疆界的潁考叔，巧勸鄭莊公認母、培育英才，而將恩德施與其同類。不鬆懈、不斷努力，以使父母達到歡悅，這便是舜對天地父母所貢獻的功勞；順從父命，不逃他處，以待烹戮，這是太子申生所以被謚爲「恭」的緣故。臨終時，將從父母那裡得來的身體完整地歸還給乾坤父母的，是曾參；勇於聽從以順父命的是伯奇。富貴福祿的恩澤，是乾坤父母所賜，用以豐厚我的生活；貧賤憂戚，是像磨玉石一樣打磨你，直至使你成功。活著的時候，我順從乾坤父母所要求的事理；死的時候，心安理得，我安寧而逝。

《西銘》的「民胞物與」思想充分體現了張載的思想高度和境界。二程對此也給予很高的評價，《二程遺書》（又稱《河南程氏遺書》）[1]卷二上程顥曰：「《訂頑》之言，極純無雜，秦漢以來學者所未到。」「《訂頑》一篇，意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，令有諸己，其地位已高。」《二程遺書》卷十八載程頤答弟子：「問：『《西銘》何如？』曰：『此橫渠文之粹者也。』曰：『充得盡時如何？』曰：『聖人也。』『橫渠能充盡否？』曰：『言有多端，有有德之言，有造道之言。有德之言說自己事，如聖人言聖人事也。造道之言則知足以知此，如賢人說聖人事也。橫渠道盡高，言盡醇，自孟子後儒者，都無他見識。』」程頤認爲張載的《西銘》是「造道之言」，是「賢人說聖人事也」，意思是張載還未完全把這些話在自己身上實現出來，還未達聖人之境界。

除了《西銘》，最能體現張載的胸懷和境界的是著名的「四爲句」。此四句話言簡意宏，一直以來，塑造了中國文人志士的志向和心胸，影響直至當代中國，代表著儒家文化的精髓，代表著中國人的精神境界，是中華民族生命之所在、靈魂之所在。「四爲句」有三個版本。其一，中華書局《張載集・張子語錄・語錄中》曰：「爲天地立志，爲生民立道，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平。」其二，《張載集・拾遺・近思錄拾遺》曰：「爲天地立心，爲生民立道，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平。」其三，《宋元學案》卷十七《橫渠學案（上）》黃百家案：「先生嘗語云：『爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。』」明末馮從吾《馮少墟集・關學編原序》，以及清代朱軾康熙五十八年本《張子全書・序》也都記載了第三版本的「四爲句」。此版本一直流傳至今，馮友蘭將其稱作「橫渠四句」。

爲天地立心：《經學理窟・詩書》有「天無心，心都在人之心。」《禮記・禮運》有「人者，天地之心也，五行之端也。」儒家修學次第、綱維是「通過艱苦道德實踐，以實現道德覺醒，通過道德覺醒實現生命覺醒，通過生命覺醒實現內解放」。當我們通過道德實踐實現道德覺醒、生命覺醒，我們就成爲聖人，我們就回歸心性，也即回歸主體，回歸生命，我們就是心性本身，就是生命本身，與天地精神相往來，一切存在無非自己心性中物，無非自己生命內涵之呈現與具體化，心外無物，性外無理，此爲真正之「天人合一」之境，此即爲「爲天地立心」。這也是陸九淵所謂的「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」（《陸九淵全集・雜說》）。（整段參見潘麟《〈大學〉廣義》）

爲生民立命：《孟子・盡心上》有云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，

[1]《二程遺書》共二十五卷，是由程顥、程頤的門人記錄，經朱熹整理而成。書成於乾道四年（1168）。第一捲至十卷爲「二先生語」，絕大數語錄未註明屬程顥或程頤，僅有少數語段末用「明」或「明道」表示爲程顥所說，用「正」或「侍講」表示爲程頤所講；第十一捲至十四卷爲「明道先生語」；第十五捲至二十五卷爲「伊川先生語」。此外，還有《二程外書》，是《二程遺書》的輔編或續編，共十二卷。據朱熹說，是由於材料的來源比較雜，材料的可靠性也較差的緣故，所以叫做外書。

所以事天也。夭壽不二，修身以俟之，所以立命也。」「天」在此句中爲「體」義。當盡心之時，此心即是天，即是體。盡心即是盡性盡天（盡體），識心即是識性識天（識體）。儒佛道等人類大的文明體系，無不是盡心盡性之教，只是以各自的方式來實現著各自的盡心盡性。儒家以善（德）爲道來盡心盡性——盡善心，盡德性。儒學是整個東方，乃至整個人類歷史中，唯一徹悟道德全副內涵的學派，唯一闡揚真正自律道德的學派，唯一於道德之上建立完整而開放的義理和修學實踐體系以實現身心內在解放和生命覺醒（絕對自由）的學派。由此，我中華民族有了自己的智慧之源頭，道德之根本，人生之歸宿，奮鬥之方向。通過修身致教，爲人們指出人生之歸宿、奮鬥之方向，使百姓找到安身立命之所，是每個儒者應負的責任和生命意義之所在，此亦所謂「修道之謂教」，此即爲「爲生民立命」。（參見潘麟《〈大學〉廣義》）

爲往聖繼絕學：「往聖」是歷史上的聖人，「絕學」指歷史上被中斷了的儒家傳統。張載自覺地以承載、傳承和弘揚儒家絕學——儒家學統和道統爲自己畢生的使命，並「以易爲宗，以中庸爲體，以禮爲的，以孔孟爲法，窮神化，一天人，立大本，斥異學」（馮從吾《馮少墟集・關學編》），建立「一天人，合內外」的新儒學體系。故王夫之稱讚道：「往聖之傳，非張子其孰與歸！」（《張子正蒙注・序論》）

爲萬世開太平：「太平」「大同」是周公、孔子以來儒者所追求的社會政治理想（《禮記・禮運》）。張載和孔子一樣，非常嚮往「三代」那樣的行「仁政」和「禮治」的社會。他希望通過在文化和政治兩方面的不懈努力，以實現《西銘》描述的「民胞物與」「天下歸仁」的理想。文化上他以復興儒學爲己任，政治上他希望通過恢復古禮和實行井田制，以實現「仁政」「禮治」「足民」「均平」的社會理想，使天下長治久安。

張載的「四爲句」，是他一生深研儒學、追隨往聖之成果的高度凝練，這也成爲關學的基本精神，爲歷代關學學人所遵奉。范仲淹在張載的人生中起了指路人的重要作用，他的思想和人格對張載有非常深刻的影響。「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」「居廟堂之高則憂其民，處江湖之遠則憂其君」（范仲淹《岳陽樓記》）的胸懷和氣節，在張載的著作和人生中表現得十分明顯。

熙寧十年（1077），經呂大防的推薦，宋神宗任命張載爲太常禮院同知。張載讚同依古禮實行婚冠喪祭之禮，與禮官意見不合，其他眾官也不以相助。他的心情十分沉重，加上原有病情惡化，深感心有餘力不足，故二次辭官而歸。途經洛陽，他拜訪了程顥和程頤，就「關學」和「洛學」作了深入的探討和交流。之後，繼續帶病西歸。行至陝西臨潼，在館舍（客店）與世長辭，享年五十八歲。

張載「氣質剛毅，德盛貌嚴」（呂大臨《橫渠先生行狀》），這與周敦頤「胸懷灑落，如光風霽月」不同。嚴毅和灑落，代表了宋代理學家兩種類型。二程氣質，也是程顥灑落，程頤嚴毅；後來朱熹嚴毅，陸九淵灑落。他們個性不同，治學風格迥異，但都承載著聖人理想，爲傳承、傳播聖學奉獻了畢生的心血。

作爲宋明理學重要一脈的關學，自張載開創後綿延至清約八百餘年。門人後學有藍田呂氏兄弟（呂大忠、呂大鈞、呂大臨）、馮從吾、李二麤、賀瑞麟等。

㈣程顥、程頤：創立洛學，奠基理學

程顥（1032—1085），字伯淳，世稱「明道先生」。程頤（1033—1107），字正叔，世稱「伊川先生」。二人乃同胞兄弟，合稱「二程」。他們出身官宦世家。先祖名喬伯，爲周代大司馬，封於程，後以程爲姓。高祖程羽是前朝進士，甚得宋太祖、太宗賞識，曾官至禮部侍郎、兵部侍郎。曾祖程希振曾蔭至尚書虞部員外郎。祖父程遹曾任黃州黃陂（pí）縣（今武漢黃陂區）縣令，並在當地娶妻安家，因政績卓著，在任上病故後，被追贈開府儀同三司吏部尚書。父親程珦以世家蔭庇，歷任黃陂縣尉、廬陵縣尉、潤州觀察副使、興國縣知縣、龔州等州的知州等職。程顥、程頤都是在父親任黃陂縣尉時出生。嘉祐元年（1056），程珦將其父親程遹和祖父程希振的墳塋遷葬洛陽伊川，並把家也搬到洛陽履道坊，一家遂成爲洛陽人。父親程珦在二

程的成長中起到很重要的作用。

慶曆六年（1046），程珦在南安任上結識了周敦頤，欣賞其爲人學識，遂令十五歲的程顥和十四歲程頤受學於周敦頤。《二程集》[1]記載：

從汝南周茂叔問學，窮性命之理，率性會道，體道成德，出處孔、孟，從容不勉。（《河南程氏遺書》附錄《門人朋友敘述並序》）[2]

昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事。（《河南程氏遺書》卷第二上）

子謂門弟子曰：昔吾受《易》於周子，使吾求仲尼、顏子之所樂。要哉此言！二三子志之！（《河南程氏粹言》卷第一《論書篇》）

周茂叔謂一部《法華經》，只消一個艮卦可了。（《河南程氏外書》卷第十）

由此可看出，二程跟隨周敦頤學習，還涉及《周易》、佛經。二程之後也因此博學並融通諸家學問。

自十五六時，與弟頤聞汝南周敦頤論學，遂厭科舉之習，慨然有求道之志。氾濫於諸家，出入於老、釋者幾十年，返求諸六經而後得之。秦、漢以來，未有臻斯理者。（《宋史・程顥傳》）[3]

嘉祐二年（1057），程顥中進士第，後歷任鄠（hù）縣（今西安鄠邑區）主簿、上元縣（今南京江寧區）主簿、澤州晉城（今山西晉城市城區）令，視民如傷且有謀善斷。「視民如傷」指把百姓當作有傷病的人一樣照顧，形容在位者顧恤民眾。出自《左傳・哀西元年》：「臣聞國之興也，視民如傷，是其福也；其亡也，以民爲土芥，是其禍也。」《河南程氏外書》卷十二曰：「明道先生作縣，凡坐處皆書『視民如傷』四字。常曰：『顥常愧此四字。』」[4]

熙寧二年（1069），王安石行新法。程顥、蘇轍等入條例司，參與變法。因呂公著推薦，程顥被任命爲太子中允、監察御史裡行（臨時的見習御史）。「神宗素知其名，數召見。」有一天程顥與王安石議事，因王安石正對言官不滿而「厲色待之」。「顥徐曰：『天下事非一傢俬議，願平氣以聽。』安石爲之愧屈。」後來因與王安石政見不合，而辭去監察御史裡行離開朝廷。又以「恩典過頒」堅辭京西路提點刑獄，於熙寧三年（1070）任簽書鎮寧軍（治澶州，今河南濮陽市南）判官。熙寧五年（1072），程顥到洛陽監局任職，居住在履道坊，以便照顧任嵩山崇福宮使的父親，並常到嵩陽書院講學。熙寧十年（1077）升爲太常丞。元豐元年（1078）出任扶溝（今河南周口市扶溝縣）知縣。元豐三年（1080），「坐獄逸囚」（因獄中逃走了犯人）而被罷官。三年後監汝州鹽稅。程顥居洛陽期間，與司馬光、邵雍、張載、富弼、呂公著、文彥博等人交遊甚密。（參見《宋史・程顥傳》《二程年譜》）

嘉祐元年（1056）（此時間有爭議），二十四歲的程頤遊學京師太學，主管太學的胡瑗以「顏子所好何學」試諸生，程頤的《顏子所好何學論》（收錄於《河南程氏文集》卷第八《伊川先生文四》）甚得胡瑗賞識，因此得到胡瑗的延見，並被「處以學職」[5]。年輕的程頤從此一舉出名，與他同在太學讀書的呂希哲（呂公著之子）等人都來拜他爲師。嘉祐四年（1059），程頤廷試落第，遂不參加複試。之後一直跟隨父兄治學、講學。直到元祐元年（1086），程頤以布衣受詔，任崇政殿說書，爲哲宗師。

---

[1] 《二程集》是程顥、程頤全部著作的彙集。含《河南程氏遺書》（又稱《二程遺書》）二十五卷，附錄一卷；《河南程氏外書》（又稱《二程外書》）十二卷；《河南程氏文集》，其中有《明道先生文集》四卷，《伊川先生文集》八卷，遺文一卷，附錄一卷；《周易程氏傳》（又稱《程氏易傳》《伊川易傳》）四卷；《河南程氏經說》八卷；《河南程氏粹言》二卷十篇。共 6 種 66 卷。《遺書》是二程的弟子們記下的二程語錄，後來由朱熹綜合編定。《外書》是《遺書》的補編或續編，材料的來源比較雜，材料的可靠性也較差。《文集》是二程的詩文雜著。《經說》是二程對一部分儒家經典的解說和發揮。這 4 種書，在宋代就已單獨刊行，也曾有人把它們合在一起刊行，稱爲《程氏四書》。《周易程氏傳》是程頤對《周易》的註釋。《粹言》是二程弟子楊時（字龜山）用比較文雅的語言將二程（主要是程頤）的語錄加以改寫而成，後來又由張拭重新編次。這兩種在宋元時也都單獨刊行。明清兩代，才把它們與前 4 種合刊，稱爲《二程全書》。1981 年中華書局在以前幾種版本基礎上重新整理校點，改稱《二程集》（全 4 冊）。

[2] 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，王孝魚點校，中華書局，1981，第 328 頁。本文所引皆爲此版本。

[3] 〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百二十七 列傳第一百八十六《道學一・程顥傳》，中華書局，1985，第 12716—12717 頁。

[4] 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，王孝魚點校，中華書局，1981，第 429 頁。

[5] 即委以學職。宋朝太學職員稱學職或職事人，有前廊學錄、學諭、直學等，大多由上捨生或內捨生擔任，每月有俸錢。太學學生分成三等，即上捨、內捨、外捨。

二程一生致力於倡明道學、教化民眾和弟子，爲官一方就講學一方。程顥在應進士試期間，就因張載的推薦而聞名京師，並在京師講《易》。程顥爲晉城令時，講學於程顥書院，這是程顥創辦的第一所書院。史載：

民以事至縣者，必告以孝弟（tì）忠信，入所以事其父兄，出所以事其長上。度鄉村遠近爲伍保，使之力役相助，患難相恤，而奸偽無所容。凡孤煢（qióng）殘廢者，責之親戚鄉黨，使無失所。行旅出於其途者，疾病皆有所養。鄉必有校，暇時親至，召父老與之語。兒童所讀書，親爲正句讀，教者不善，則爲易置。擇子弟之秀者，聚而教之。鄉民爲社會，爲立科條，旌別善惡，使有勸有恥。在縣三歲，民愛之如父母。（《宋史・程顥傳》）[1]

邑幾萬室，三年之間，無強盜及斗死者。秩滿，代者且至，吏夜叩門，稱有殺人者。先生曰：「吾邑安有此？誠有之，必某村某人也。」問之果然。（《二程集・明道先生行狀》）[2]

伍保：五家爲鄰、五鄰爲保，保之上爲村社，村社則隨戶眾寡爲鄉置里正，催督賦役、勸課農桑。

社會[3]：源於《禮記》中的「社」，是指「社」日的迎神祭拜集會。所謂「社」，古義爲土地神、祭祀土地之所，延伸爲春、秋兩季祭祀土地神的節日。後來「社會」發展爲更加多樣、複雜的酬神賽會。北宋末年李元弼的《作邑自箴》說：「民間多作社會，俗謂之保田蠶、人口，求福禳災而已。或更率斂錢物，造作器用之類，獻送寺廟，動是月十日，有妨經營。」或曰：「所在作社會，祈神禱佛，多端率斂，或爲奇巧之物，貢獻寺廟，動經旬月，奔走失業，甚則傷財破產，意在求福禳災而已。」

幾萬室：幾萬戶。秩滿：官吏任期屆滿。

程顥初上任時，晉城風俗粗野、文化落後，民眾不愛學習。程顥一方面導之以孝悌忠信之理；一方面想方設法解脫民眾之憂，使大家互相幫忙、患難相助，孤寡殘疾病患者皆能有所養；一方面興辦書院學校，親自到書院講學，開啟民智，使落後的縣城「登科者數十人」；一方面製定「社會」法律條文，使民眾能夠分辨善惡忠奸，知道哪些當做哪些不當做。程顥在任時，幾萬戶民眾，三年之間沒有出現過強盜和鬥毆而死之事。待他任期屆滿之時，有官吏晚上敲門，稱有殺人的案件。程顥說：「我管轄的地方怎麼可能發生這種事情呢？果真有這樣的事情，那也是某村中的某個人。」一問果然如先生所料。程顥離任時，百姓「哭聲震野」（《二程集・明道先生行狀》）。

熙寧五年（1072），父親程珦任嵩山崇福宮使，二程回到洛陽，開始講學於嵩陽書院[4]。嵩陽書院始建於北魏太和八年（484），初名嵩陽寺，本爲佛教寺院。隋煬帝大業年間（605—617）列名爲嵩陽觀，成爲道教活動場所。後周時改爲太乙書院，成爲儒學活動中心。宋初又更名爲太室書院，宋景祐二年（1035）重修太室書院時賜名嵩陽書院，並設院長掌理院務。程顥到書院講學後，親自製定學制、教養、考察等規條，使講學內容更加豐富，學術氛圍更加活躍，各地學者聞風慕名而來。嵩陽書院因此聲名大振，成爲北宋四大書院之一，也成爲宋代理學的發源地之一。此後，嵩陽書院一直是儒學弘揚最爲重要的陣地。[5]

元豐元年（1078）至元豐三年（1080），程顥任扶溝知縣，在鄉村建學校，在縣城建書院，並在政事之

---

[1] 〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百二十七 列傳第一百八十六《道學一・程顥傳》，中華書局，1985，第 12714—12715 頁。

[2] 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，王孝魚點校，中華書局，1981，第 632 頁。

[3] 摘自李恭忠：《Society 與「社會」的早期相遇：一項概念史的考察》，載於《近代史研究》2020 年第 3 期。

[4] 嵩陽書院位於登封嵩山太室山南麓，是中國四大書院之一，另三家是（商丘）應天府書院、（長沙）岳麓書院、（廬山）白鹿洞書院。登封境內有嵩山、箕山、潁水，鍾靈毓秀，人文薈萃，堯、舜、禹等華夏先祖都曾經在這兒居住過，許由也是隱居於此。登封歷史上曾稱陽城縣、崇高縣、嵩陽縣，後因武則天封禪嵩山，而改名登封縣。登封東通鄭汴，西連洛陽，是洛陽東部的重要屏障，素爲京畿之地。嵩山上古時稱「外方」，夏商時稱「嵩高」，西周時稱「岳山」，周平王遷都洛陽後，定「岳山」爲中嶽，漢武帝以後因《詩經・大雅》中「嵩高唯岳，峻極於天」而改名爲嵩山，主峰名「峻極峰」。嵩山分東西兩組山峰群，東邊是太室山，西邊是少室山。嵩山是儒佛道三家薈萃之地。在與洛陽相望的少室山北麓建有少林寺（因建於少室山茂密叢林中而得名），是禪宗祖庭。在太室山南麓有中嶽廟，前身爲太室祠，始建於秦，爲祭祀太室山山神的場所。北魏定名爲中嶽廟，從此由道教管理，「見證了印刻『天地之中』信仰的道教文化發展史」。在中嶽廟的西北就是嵩陽書院之所在。
范仲淹主持應天府書院時曾應邀到嵩陽書院講學，期間拜謁伊川萬安山姚崇（唐朝名相）墓時，選中旁邊一塊地爲其家族墓地。司馬光被貶洛陽後提舉嵩山崇福宮，因此與二程一起講學於嵩陽書院，《資治通鑒》有一部分也是在嵩陽書院完成的。

[5] 參見《嵩陽書院》，載於河南省人民政府門戶網站，https://www.henan.gov.cn/2006/09-12/311285.html，訪問日期：2023 年 7 月 6 日。

餘講學於扶溝大程書院。其間上蔡謝良佐、澶淵周純明來拜師求學，游酢在程頤推薦下過來當書院教諭，一邊協助程顥辦理政事和教育，一邊跟隨程顥學習。藍田呂大臨也到扶溝拜見程顥、程頤。張載去世後，其門下不少學者轉拜二程爲師繼續學儒。

元豐四年（1081），潁昌（今許昌）知府韓持國邀請程珦和二程到潁昌居住。期間南劍將樂（今福建將樂）人楊時調官京師，聞程顥在潁昌，竟不去京師赴任而前往潁昌求學。游酢、謝良佐同往從學。楊時辭歸之時，顥目送之曰：「吾道南矣。」（《宋史・楊時傳》）[1]

元豐五年（1082），程顥、程頤隨父返回洛陽居住。當時文彥博以太尉身份到西京洛陽任河南府知府，程頤向他寫信請求將龍門山勝善庵上方舊址撥給他，以便著述講學。鑒於程頤「著書立言，名重天下，從游之徒，歸門甚眾」，文彥博就把自己在洛陽伊闕（龍門山）南鳴皋鎮（今屬河南伊川縣）上的一座莊園和十頃（千畝）良田無償贈給他。程頤就在那裡修建了一座「伊皋書院」（元朝時改名爲伊川書院）。程頤在此講學前後近二十年，程顥晚年的最後幾年也經常到這裡講學。

元豐六年（1083），程顥監汝州鹽稅。劉絢、朱光庭先後到汝州向程顥求學。朱光庭跟先生學習了一個多月，返回後，別人問他對程顥的印象，他說：「我好像在春風中坐了一個月。」「朱公掞見明道於汝州，逾月而歸。語人曰：光庭在春風中坐了一月。」（朱熹《伊洛淵源錄》卷四）這是「如坐春風」一詞的來歷。

元豐八年（1085），神宗去世，哲宗即位，召程顥爲宗正丞。程顥還未出發就病逝，享年五十四歲。程顥病逝後，程頤接替程顥教導座下諸弟子，講學傳道。

程顥性格隨和活潑，聰慧敏銳，「充養有道」。他講學不像秦漢以來的儒生那樣，沉溺於訓詁考釋，而是著重在對經典之精妙奧義的探索與發掘，並強調於日常的灑掃應對、舉手投足中窮理盡性。程顥不僅學問有成，又因在官場上歷經諸多磨煉，思想日漸成熟，學識、談吐、言行舉止等都讓學子們深爲嘆服。《宋史・程顥傳》載：

顥資性過人，充養有道，和粹之氣，盎於面背，門人交友從之數十年，亦未嘗見其忿厲之容。遇事優爲，雖當倉卒，不動聲色。

《河南程氏遺書》附錄《門人朋友敘述並序》曰：

先生（程顥）以親（父親）老，求爲閑官，居洛陽殆十餘年，與弟伊川先生講學於家，化行鄉黨……士之從學者不絕於館，有不遠千里而至者。先生於經，不務解析爲枝詞，要其用在己而明於知天。其教人曰：「非孔子之道，不可學也。」蓋自孟子沒而《中庸》之學不傳，後世之士不循其本而用心於末，故不可與入堯、舜之道。先生以獨智自得，去聖人千有餘歲，發其關鍵，直睹堂奧，一天地之理，盡事物之變。故其貌肅而氣和，志定而言厲，望之可畏，即之可親，叩之者無窮，從容以應之，其出愈新，真學者之師也。成就人才，於時爲多。

程頤爲人端肅持重，不苟言笑，遇事必窮索究竟，對人直言不諱，不留情面。帽子、衣服總是穿戴得整整齊齊，一絲不苟；平常都是正襟危坐，常常閉目養神，雷打不動。二程自幼一起長大，感情非常要好。但程頤並不僅僅把程顥當成哥哥，而是視程顥爲其師。因此在程顥面前，他非常注意自己的言行舉止。程顥講學時，程頤就在旁邊聽，充當程顥的助手。遇到疑問，待學生弟子退下之後，程頤才在後堂與程顥討論、請教。哥哥程顥講學的時候，他絕對不講。哥哥不講學的時候，他纔出來講。這是尊師重道的另一種體現。

當時，程顥還一針見血指出，由於大道隱蔽，各種怪誕邪說橫行於世，即使高才明智者，也容易膠著於見聞之上，被其誤導以致醉生夢死而不自知。故首先要有一雙火眼金睛，懂得辨別邪說並駁斥而遠離之，如此方「可以入道」。《宋史・程顥》載：

---

[1]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百二十八 列傳第一百八十七《道學二・楊時傳》，中華書局，1985，第12738頁。

教人自致知至於知止，誠意至於平天下，灑掃應對至於窮理盡性，循循有序。病學者厭卑近而騖高遠，卒無成焉。……自道之不明也，邪誕妖妄之說競起，塗生民之耳目，溺天下於污濁，雖高才明智，膠於見聞，醉生夢死，不自覺也。是皆正路之蓁蕪，聖門之蔽塞，辟之而後可以入道。[1]

元豐八年（1085），哲宗即位後，高太后（宣仁太后）聽政，起用司馬光、呂公著等人，新法除「將兵法」外，全部被廢。程頤一再推辭任汝州團練推官、西京（洛陽）國子監教授等職。元祐元年（1086），在推脫不掉的情況下，以布衣受詔，任崇政殿說書，爲哲宗師。程頤就職之前，上了三道論經筵（爲皇帝講經史）的札子（文書），表示衹有太后和皇帝同意其所提出的要求，才敢受命。提出人君應法先王，重視「涵養熏陶」，要多親近賢士大夫，要安排有賢德的講師值日和值夜，年輕皇帝「所見必正事，所聞必正言，左右前後皆正人，故習與智長，化與心成」。還要倣法三代，「人君必有師、傅、保之官：師，道之教訓；傅，傅其德義；保，保其身體」。他還提出人君要「知道畏義」，「尊賢畏相」，「輔養聖德，莫先寅恭」，要讓講書的講師坐著講，以示「尊儒重道之心」。（《河南程氏文集》卷第六《伊川先生文二・論經筵第一札子、第二、第三》）

就職後，程頤經常以師自居，對哲宗正色訓誡。他在給皇帝講書時，還經常藉題發揮，議論時政。而當時的哲宗還是一個十歲的小孩。一個稚嫩的小皇帝面對這樣一個嚴肅古板的老先生，無論如何也生不起熱愛之情。但程頤這種敢於在君主面前「議論褒貶，無所顧避」的行爲讓他的名聲越來越大，吸引了許多讀書人紛紛向他拜師問學，卻也引起一些朝臣對他不滿。中書舍人蘇軾個性豁達，不拘小節，以翰林學士兼哲宗侍讀，認爲程頤不近人情，後來對程頤拘泥於古禮主持司馬光葬禮更是不滿，并當眾譏諷。程頤與蘇軾二人從此尖銳對立，「蜀派」和「洛派」也相互攻擊。不久後，蜀派官員諫議大夫孔文仲就奏劾程頤，要求皇帝把他「放還田裡，以示典刑」。在這種形勢逼迫下，程頤於元祐二年（1087）八月罷經筵，被貶爲管勾西京國子監，繼續在洛陽從事教育。後連上《乞歸田裡第一狀》《第二狀》《第三狀》欲辭歸故里，又上《乞致仕第一狀》《第二狀》欲辭官，皆未獲准。

元祐三年（1088）起，程頤基本遠離政治，專心在洛陽著書講學。元祐八年（1093），楊時和游酢冒著雪天的寒風刺骨，到洛陽再次拜訪程頤，並留下「程門立雪」的美談（後文將詳述之）。

元祐八年（1093），高太后崩逝，哲宗開始親政，召回神宗變法時的重要人物章惇，重啟新政，並在親政後次年改元「紹聖」。紹聖四年（1097），因新黨再度執政，程頤被定爲反對新黨的「奸黨」成員，貶到涪州（今重慶涪陵），交地方官管制起來。在涪陵弟子譙定的幫助下，程頤在涪陵北岩講學。黃庭堅在北岩多次和程頤探討學問，並爲他的講學堂題名「鉤深堂」，取《周易・系辭上》中的「探賾索隱，鉤深致遠」之意。程頤在涪陵還寫下了《周易程氏傳》（註解、闡述經文的著作稱「傳」，佛家則稱爲「論」）。元符三年（1100），宋徽宗即位，遷程頤至峽州（今河南三門峽），短暫恢復其官位。崇寧元年（1102），恢復新法的宋徽宗又奪去程頤官位，還下令追毀他的全部著作（在門人的保護下得以保存）。爲了避免受迫害，程頤把全家遷到伊皋書院（河南洛陽伊川）。之後再次遷移，隱居到離伊皋書院不遠的陸渾耙耬山裡，即今天的洛陽嵩縣田湖鎮程村，也即所謂的「兩程故里」。

大觀元年（1107），程頤在困苦中病逝於洛陽伊川，卒年七十五歲。因當時處於黨禁之下，洛陽地區的朋友、門生都不敢去送葬，衹有尹焞（tūn）、張繹、孟厚、范域四人經辦程頤的喪事。「故祭文惟張繹、范域、孟厚及焞四人。」（《河南程氏遺書》附錄《祭文 張繹》）

程顥和程頤長期在一起學習、治學和講學，絕大多數人認爲兄弟兩人的學問是一樣的。牟宗三先生通過多年的深入研究，首次明確了程顥與程頤的學問有根本差別。牟宗三在其著作《心體與性體》中講：

[1]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百二十七 列傳第一百八十六《道學一・程顥傳》，中華書局，1985，第12717頁。

吾於此確費極大的工夫，乃見出明道確不應與伊川混而爲一，明道確應與濂溪、橫渠合爲一組，而爲《論》《孟》《中庸》《易傳》通而一之之圓教底[1]造型者。如是，吾人不應稱程、朱，只應稱伊川、朱子。即爲與陸、王對言，而稱程、朱，心中亦應記住是伊川之程，非明道之程。（《心體與性體》（上）之《宋、明儒之分系》）[2]

明道妙悟道體，善作圓頓表示。而伊川則質實，多偏於分解表示。質實者直線分解思考之謂也。分解思考亦無礙，惟於分解中，道體只成理，則喪失「於穆不已」之體之義；性體只成理，則喪失「即存有即活動」之義，此則便有礙。（《心體與性體》（下）之《引言》）[3]

吾人若以朱子爲標準，根據其講法去理解先秦舊典，則覺其講法於基本義理處實不相應。首先，彼以「心之德、愛之理」之方式去說仁，實不能盡孔子所說之仁之實義；彼以「心、性、情三分」之格局去理解孟子，尤與孟子「本心即性」之本心義不相應；彼以「理、氣二分」之格局去理解《中庸》《易傳》「生物不測」之天道、神體乃至誠體，尤覺睽違（即睽違）重重。（《心體與性體》（上）之《宋、明儒之分系》）[4]

程頤、朱熹把孟子所說的「本心即性」拆開而爲心、性、情三分，視心與性爲二、心與理爲二，且視性體與道體衹是「只存有而不活動」之理，即把「理」當成規律、法則，而喪失了道體、性體的自發、自足、自生、自覺、自明等根本屬性，喪失了體用一元的圓頓關係。也因此把心性視作後天的經驗之心、經驗之知、經驗之學，再因其不明生命科學與社會科學、自然科學之本質上的差異，故其學必然地流於支離破碎、博而寡要、糾纏繳繞。（詳細可參閱潘麟《〈大學〉廣義》）

牟宗三在《心體與性體》中還指出，宋明儒的主要課題就是把《論語》《孟子》《中庸》《易傳》通而爲一，從而把仁、心、性、天、道體通而爲一，以完成其圓滿的成德之教，這是宋明儒的大宗，也是宋明儒在先秦儒家基礎上的發展。此通而爲一，先秦儒家是由《論》《孟》發展至《中庸》《易傳》，而北宋諸儒則是直接由《中庸》《易傳》之圓滿頂峰開始漸漸往後返於《論》《孟》。程頤（伊川）和朱熹不明道體而歧出，「別子爲宗」。故宋明儒之發展可分爲三系：一是五峰（胡宏）、蕺山（劉宗周）系[5]，此承由濂溪（周敦頤）、橫渠（張載）而至明道（程顥）之圓教模型而開出，此係客觀地講性體，以《中庸》《易傳》爲主，主觀地講心體，以《論》《孟》爲主，由《中庸》《易傳》返至於《論》《孟》，特提出「以心著性」義以明心性所以爲一之實以及一本圓教（道體、性體、誠體、敬體、神體、仁體乃至心體，一切皆一）所以爲圓之實；二是象山、陽明系，以《論》《孟》爲主，並攝《中庸》《易傳》，此係衹是一心之朗現、一心之伸展、一心之遍潤；三是伊川、朱子系，以《中庸》《易傳》與《大學》合，而以《大學》爲主，工夫落實處全在格物致知，尤重義理之知（有別於良知之知，見潘麟《〈大學〉廣義》）。

牟宗三還指出《宋元學案》對義理系統極度缺乏理解，說象山（陸九淵）傳自明道（程顥）是錯誤的。「夫象山之學本無師承，乃讀《孟子》而自得之。」「明道圓教一本之義本有甚飽滿之言仁言心也。此與象山有相近處（通同處），然不能因此即謂象山源出於此也。」（《心體與性體》（上）之《宋、明儒之分系》）

需要指出的是，象山讀《孟子》而自得之，並非像山通過深研、領悟《孟子》的文字而得道，背後的實質是象山的生命跨越一千五百年與孟子的生命相應、貫通，而獲得了孟子的心傳。這種傳承方式是東方聖學所特有的傳承方式。

---

[1] 「底」通「的」，民國常用，但兩者有點小差別。「底」表示「屬於」關係，「的」表示「形容」關係。
[2] 牟宗三：《心體與性體》（上），上海古籍出版社，1999，第 45 頁。
[3] 牟宗三：《心體與性體》（下），上海古籍出版社，1999，第 206 頁。
[4] 牟宗三：《心體與性體》（上），上海古籍出版社，1999，第 48 頁。
[5] 胡宏（1102—1161），字仁仲，號五峰，人稱「五峰先生」，崇安（今福建崇安）人。自小就跟隨其父胡安國接受理學思想，後來又師事二程弟子楊時和侯仲良。是南宋理學大師，與父親胡安國一起創立湖湘學派。
劉宗周（1578—1645），字起東，別號念台，紹興府山陰（今浙江紹興）人，曾師從湛若水的二傳弟子許孚遠，因講學於山陰蕺（jí）山，人稱「蕺山先生」。是明末儒學大師，黃宗羲、陳確、張履祥、陳洪綬、祁彪佳等著名學者與氣節之士均出其門下，世稱「蕺山學派」。

同樣，明道能夠妙悟道體，也不僅僅是通過深研、領悟經典的文字而得道，而是通過經典這樣的橋樑，與先聖們的生命相應、貫通而獲得心傳，而得道。因此明道對儒門千古傳心的「心傳」有一個代表性的解釋：「先聖後聖，若合符節。非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備。欲傳聖人之道，擴充此心焉耳！」（《宋元學案》卷十三《明道學案（上）・語錄》）伊川的弟子王蘋（字信伯，後又師事楊時）對此句話做了點修改，其奏宋高宗曰：「堯、舜、禹、湯、文、武之道相傳，若合符節。非傳聖人之道，傳其心也；非傳聖人之心，傳己之心也。己之心無異聖人之心，萬善皆備。故欲傳堯舜以來之道，擴充是心焉耳。」（《宋元學案》卷二十九《震澤學案》）

「《識仁篇》與《定性書》[1]乃明道之重要文字，人皆稱舉而道之。此是明道思理之顯明可征者。」（牟宗三在《心體與性體》（下）第一章中，對此兩篇做了詳細疏解，讀者有興趣可參閱）

明道有詩曰《秋日偶成二首》（見《河南程氏文集》卷第三《明道先生文三》），這兩首詩充分表達了程顥「知天命、樂大道」的生命境界，可助我們進一步瞭解其學思風格。現摘錄其中一首如下：

閑來無事不從容，睡覺東窗日已紅。
萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。
道通天地有形外，思入風雲變態中。
富貴不婬貧賤樂，男兒到此是豪雄。

程顥、程頤長期在洛陽講學，因此他們的學派被稱爲「洛學」。洛學體系繼承了孔孟儒家思想，批判性地吸收了佛、道兩家的某些思想，並與周敦頤、張載、邵雍等北宋思想家進行交流碰撞，對當時的政治、社會、教育、宗教等諸多方面均有涉及。二程弟子眾多，由於程顥去世得早，很多弟子後來都繼續受學於程頤。二程弟子中有名的有謝良佐、游酢、楊時、呂大臨、侯仲良、王蘋、邵伯溫、蘇昞、尹焞、張繹等人，他們是洛學的中堅力量。同時，一些朝廷重臣，如司馬光、呂公著、文彥博、韓維、王彥霖等人也與程顥、程頤及其父程珦交往甚密，他們是洛學的有力支持者。程頤的思想，經楊時、羅從彥、李侗的傳承，至朱熹而集大成，形成了一整套的程朱理學思想體系。這個思想體系自元朝被定爲官學後，成爲官方意識形態，在思想領域佔據統治地位長達七百年。

在政治上，二程的基本觀點是王道仁政「爲治之大原」。認爲要行王道施仁政，必須先「格君心之非」，這樣才能使人君「視民如傷」，善於求賢才，嚴法度，行改革，興國家。二程繼承和發揚孟子的重民思想，還提出「爲政之道，以順民心爲本，以厚民生爲本，以安而不擾爲本」的「三爲本」得民心之法。（《河南程氏文集》卷第五《伊川先生文一・代呂公著應詔上神宗皇帝疏》）

在道德上，二程以「天理論」爲依據，以五倫爲中心，從修身、齊家到治國、平天下爲序展開，形成了「五倫有則、三綱至上、尊卑貴賤」的人倫觀；「以義爲本、利不妨義、捨生取義」的義利觀；「至公無私、克私爲公、明理滅欲」的公私觀；「忠者愛主、孝者安親、忠孝兩全、立制以節、節合禮義」的氣節觀；「頤養之道、浩然正氣、涵養度量、人皆聖賢」的修養觀。

在教育上，二程探索出的教育思想和教學實踐經驗也是豐富而精彩的，在中國教育史上產生了深遠的影響。

其一，強調以教爲本，以興學校爲先務。認爲學校是興國治邦之本，是養賢育才之地，是移風易俗之所。

其二，在教育理念上繼承孔子思想，發展成爲「尊師重教、讀經明理、教之從德、獎勵優秀」這四大方面。二程非常重視對老師的選擇，程顥認爲「德業充備、德義可尊」是選擇老師的第一個條件，其次是「篤

[1] 《識仁篇》本來是《河南程氏遺書》卷第二上明道說的一段話，《定性書》本來是《河南程氏文集》卷第二《明道先生文二・答橫渠張子厚先生書》，後來都被收錄於《宋元學案》卷十三《明道學案（上）》中，並被標以《識仁篇》和《定性書》。程顥在鄠縣當主簿時，張載致信與其討論「定性」問題，程顥於是寫下了《答橫渠張子厚先生書》，程顥時年二十七歲。

志好學、材良行修、學業大明」等文化水平。關於德才問題，程頤認爲「德盛者，物不能擾而形不能病」（《河南程氏遺書》卷第二十五）。因爲衹有德行高尚的教師才能誨人不倦，不誤後學。二程尊師重教的行動也爲弟子們樹立了榜樣，二程的弟子們對其也十分尊敬。

其三，在教育方法上，程顥引孟子的話說「教亦多術矣！予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣（令其知恥而後勇）」（《孟子·告子下》）。二程積纍出的「多術」可概括爲「養正於蒙、因材施教、窮經致用、循序漸進、由博及約、憤悱而發、窮追善問、默識心通、立志於學」等，這些方法在當今時代仍然是教育界的實操典範。

程顥、程頤去世一百多年後，宋寧宗嘉定十三年（1220），朝廷賜謚程顥爲「純公」，程頤爲「正公」。宋理宗淳祐元年（1241），又追封程顥爲「河南伯」，程頤爲「伊陽伯」，並「從祀孔子廟庭」。元文宗至順元年（1330）加封程顥爲「豫國公」，程頤爲「洛國公」。

四、程門後學：理學全面花開

二程講學從嘉祐元年（1056）程顥於京城講《易》、程頤於京城太學任學職開始，至大觀元年（1107）程頤去世，前後長達五十餘年。哥哥程顥於元豐八年（1085）早逝後，其弟子大都繼續問學於程頤。二程門人徧佈全國，難以計數。據兩程故里（今河南洛陽嵩縣田湖鎮程村）兩程祠中的《兩程門人名錄碑》記載，有名有姓者即有九十三人。其中謝良佐、楊時、游酢、呂大臨被稱爲「程門四傑」或「程門四先生」。

二程主要門人及學派流變[1]

序號	姓名	傳播區域	講學內容及學派名稱
1	呂大忠	陝西	張載關學和二程洛學
2	呂大鈞		
3	呂大臨		
4	譙定	四川	二程洛學之涪陵學派
5	謝湜		
6	馬涓		
7	謝良佐	湖北 湖南	二程洛學之湖湘學派
8	胡安國		
9	胡宏		
10	張栻		
11	楊時	福建	二程洛學之閩學派 （後朱熹集其大成，發揚光大）
12	游酢		
13	羅從彥		
14	周行己	浙江	二程洛學之永嘉學派
15	許景衡		
16	劉安節		

[1] 參閱盧連章：《程顥 程頤評傳》，南京：南京大學出版社，2006 年 8 月版。

17	鮑敬亭		
18	王蘋	江蘇	二程洛學之吳學派

㈠謝良佐：切問近思

謝良佐（1050—1103），字顯道，蔡州汝南郡上蔡人（今河南駐馬店上蔡縣），世稱上蔡先生或謝上蔡，創立上蔡學派。因對湖湘學派創始人胡安國（1074—1138，謚號文定）的影響甚大，因此也是湖湘學派的鼻祖。

謝良佐系出名門，先祖是東晉謝靈運，父親謝誥曾任太子傅，其侄謝克家後來成爲迎接趙構承繼大統的迎奉使。謝良佐少小聰慧，性格直率，豪放任性。曾師事程顥於扶溝，甚得程顥賞識，程顥病逝後，又從程頤問學。據《宋元學案》卷二十四《上蔡學案》載：

謝良佐，字顯道，壽春上蔡人。明道知扶溝事，先生往從之。明道謂人曰：「此秀才展拓得開，將來可望！」元豐八年登進士第，歷仕州縣。宰德安之應城，胡文定以典學使者行部，不敢問以職事，先修後進禮見。入門，見吏卒植立庭中，如土木偶人，肅然起敬，遂問學焉。

建中靖國初，上殿召對，徽宗與之語，有意用之。先生退而曰：「上意不誠。」乃求監局，得西京竹木場。或謂建中年號與德宗同，不佳，先生云：「恐亦不免一播遷！」坐口語下獄，廢爲民。

先生記問該贍，稱引前史，至不差一字。凡事理會未透，其顙（sǎng）有泚（cǐ），憤悱如此。與伊川別，一年復見，問其所進，曰：「但去得一『矜』字耳！」伊川曰：「何故？」曰：「點檢病痛，盡在此處。」伊川嘆曰：「此所謂『切問而近思』[1]者也。」有《論語說》行世。[2]

壽春上蔡：有誤，壽春管轄的是下蔡，即今淮南鳳台。知扶溝事：掌管扶溝縣事務。元豐八年：西元 1085 年，即程顥病逝那年。宰德安之應城：主管德安府（今湖北安陸）應城縣（今湖北孝感應城）。行部：巡行所屬部域，考核政績。先修後進禮見：胡文定（胡安國）職位比謝良佐高，但以後進（後學）身份拜見謝良佐。建中靖國：北宋徽宗年號，這個年號共 1 年，即西元 1101 年。播遷：遷徙，流離。該贍（gāi shàn）：詳備豐富。稱引：援引。其顙有泚：「顙」，額頭；「泚」，冒汗。出自《孟子・滕文公上第五章》。矜（jīn）：自大、驕傲。

元豐元年（1078）至元豐三年（1080），程顥在扶溝任知縣，謝良佐前來問學。程顥當時就說：「這個秀才施展得開，將來能夠指望！」神宗元豐八年（1085）謝良佐考上進士，此後擔任知州、縣令。在德安府應城縣任上時，胡文定（1074—1138，一開始拜游酢爲師，後改師楊時，同時師從謝良佐）以典學使者的身份巡行管轄區域考核政績，雖然官位比謝良佐高，卻不敢責問謝良佐職事，而是以後學的身份禮見謝良佐。當他進門後，看到官吏筆直地站立在庭中，就像土木偶人一動不動，胡文定肅然起敬，遂向謝良佐問學。建中靖國元年（1101），謝良佐已經當了十六七年官了，徽宗召見五十多歲的謝良佐，有意起用他，可他因「上意不誠」而求任監局。他認爲建中年號不佳，因此預感：「恐怕免不了被貶官！」後果然下獄，被廢爲平民。

謝良佐學富五車，援引史書典籍竟然一字不差。凡是有事理沒領悟透徹的，他都誠惶誠恐以致額頭冒汗。與先生程頤（程顥病逝後，謝良佐又從學於程頤）分別，一年後再次見面，程頤問他有什麼長進，他答：「但去得一『矜』字耳！」他認爲修身的最大障礙在於「矜」，矜誇、炫耀、傲慢是「窮理」的大弊，矜伐好勝

[1] 出自《論語・子張第十九》：子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」「切問而近思」意爲：懇切、深入求教所學未悟之事，不泛泛而問；近思己所未能及之事（反躬自省），不遠思也。若泛問所未學，遠思所未達，則於所習者不精，所思者不解。（參見〔三國魏〕何晏注、〔宋〕邢昺疏《〈論語〉註疏》）又如，淳熙二年（1175），呂祖謙從浙江到福建與朱熹會晤，兩人在寒泉精舍相與讀周敦頤、張載、程顥、程頤等著作，感其「廣大閎博，若無津涯」，初學者不易把握其要義，於是精選 622 條，輯成《近思錄》，共分 14 卷。朱熹取此書名的用意在於，把《近思錄》當作學習四子著作的階梯，四子著作又爲學習《六經》的階梯，以正「厭卑近而騖高遠」之失。

[2] 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集》第四冊《宋元學案》卷二十四《上蔡學案》，浙江古籍出版社，1992，第 161—162 頁。

之心，是私意最爲根深蒂固的一部分，去掉了，才能見得「天理」。故一生尤重消除自己的「矜」。程頤聽了他的匯報後，十分高興地說：「這足以證明你的用功，這就是所謂的『切問而近思』。」程頤對謝良佐十分讚賞，曾對朱光庭介紹說：「此人爲切問近思之學。」

上蔡（謝良佐）初造程子，程子以客肅之，辭曰：「爲求師而來，願執弟子禮。」程子館之門側，上漏旁穿，天大風雪，宵無燭，晝無炭，市飯不得溫，程子弗問，謝處安焉。踰月，豁然有省，然後程子與之語。

先生（謝良佐）習舉業，已知名，往扶溝見明道受學，甚篤。明道一日謂之曰：「爾輩在此相從，祇是學某言語，故其學心口不相應。盍（hé）若行之！」請問焉。曰：「請靜坐。」[1]

程子：當指程顥（也有說是程頤）。館之門側：安置在門側。市飯：買飯。踰：同「逾」。

謝良佐起初造訪程子時，程子待以客人之禮，他推辭說：「我是爲了求師纔來這裡的，希望能對您持弟子禮。」程子聽了他的回答，隨即轉變態度，開始試探和調教他。怎麼調教的呢？把他安排在大門一側，上面和旁邊都是漏風漏雨的。當時正是嚴冬時節，經常起大風雨，晚上不給他燭火，白天不給他炭火，連去買的飯菜都沒法溫熱，程子對他不聞不問，謝良佐卻能安然處之。過了一個月，豁然省悟到什麼，程子才開始和他說話。

謝良佐科考中進士後，已經頗有名氣，就慕名到扶溝見程顥受學，非常專注。程顥一天對他說：「你們在這裡跟我學習，祇是學來了我的文字語言，所以你們所學心口不相應（沒有把所學落實到身心中）。爲什麼不去踐行所學義理？」謝良佐請教怎麼做，程顥回答：「靜坐。」可見儒家也很強調通過靜坐以活出來。

胡文定云：先生初以記問爲學，自負該博，對明道舉史書，不遺一字。明道曰：「賢卻記得許多，可謂玩物喪志！」謝聞之，汗流浹背，而發赤。明道卻云：「只此便是惻隱之心。」及看明道讀史，又卻逐行看過，不差一字，謝甚不服。後來省悟，卻將此事做話頭，接引博學進士。

先生爲學，作課簿，以記日用言、動、視、聽之是禮與非禮者。又舊多恐懼，嘗於危階上習以消之。[2]

該博：學問廣博。

胡文定說：先生謝良佐原來「以記問爲學」，自負天資穎悟、博聞強識，與程顥交談中徵引史書，一字不漏。程顥卻說：「賢卻記得許多，可謂玩物喪志！[3]」謝良佐原以爲自己的博聞強識能夠得到老師讚許，卻不料被老師批評爲「玩物喪志」，頓時面紅耳赤、汗流浹背。程顥卻說：「你聽了我的批評而感到羞愧，就是惻隱之心。」

進入程門後他就留心觀察程顥如何讀書，發現師父看書也是一行行地看下去，一個字也沒漏過；講學引述時也是一字不落地背出。於是謝良佐就很不服氣了：「明明您自己讀誦文章、講學引用也是一字不落，可怎麼到了我這裡就是玩物喪志呢？」程顥說：「我記得熟，是看懂了自然就記得熟。你記得熟，是死記硬背而來的，而且爲的是向他人炫耀你的學識，並沒有真正提陞自己的修養、指導自己的人生，這並不是真懂。」謝良佐終於明白了讀書雖然表面上看沒有區別，但因爲用心不同而有天壤之別。恩師是通過讀書來體會其中之理、提陞自己的修養，自己讀書卻是爲了賣弄知識、裝點門面，這當然就是玩物喪志了。

謝良佐從此嚴於律己，修身甚謹，實修「爲己之學」。「先生爲學，作課簿，以記日用言、動、視、聽之是禮與非禮者。」發現自己身上的不足，就堅決改進。「又舊多恐懼，嘗於危階上習以消之。」明代陳獻章引此典故做了一首《度危橋》：「事至絕安排，放腳踏高崖。如何謝上蔡，旦旦習危階。」

胡文定的學問受謝良佐的影響很大。黃宗羲云：「先生之學，後來得於上蔡者爲多，蓋先生氣魄甚大，

---

[1] 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集》第四冊《宋元學案》卷二十四《上蔡學案》，浙江古籍出版社，1992，第 175 頁。
[2] 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集》第四冊《宋元學案》卷二十四《上蔡學案》，浙江古籍出版社，1992，第 176 頁。
[3] 「賢」，肯定其博聞強記的長處，但如果僅限於「記得許多」，炫耀學識，而不注重真正理解，並因此提陞自己的修養，指導自己的人生，就可謂「玩物喪志」。這類似於孔子批評子貢。《論語・憲問第十四》有：「子貢方人。子曰：『賜也賢乎哉？夫我則不暇。』」邢昺疏曰：「夫知人則哲，堯、舜猶病，而子貢輔比方人，孔子怒其輕易，故曰『賜也賢乎哉』，所以抑之也。」

不容易收拾。朱子云：『上蔡英發，故胡文定喜之。』」（《宋元學案》卷三十四《武夷學案》）

胡文定的兒子胡宏（1102—1161），自小就跟隨其父接受理學思想，後來又師事二程弟子楊時和侯仲良，是南宋理學大師，與父親一起創立了湖湘學派。如上文所說，胡宏和劉宗周承繼了周敦頤、張載而至程顥之一脈，開出了宋明儒學的一支重要學派——湖湘學派。

㈡游酢與楊時：程門立雪

游酢（zuò）（1053—1123），字定夫，建州建陽人（今福建南平建陽區）。曾於家鄉鷹（zhì）山建草堂講學著述，世稱「鷹山先生」。祖籍廣平郡任地（今河北邢台任縣），亦稱「廣平先生」[1]。游酢少年時聰慧過人，過目成誦，老師和名儒都十分推崇他。十六歲後受教於族叔父游復和江側等人，研讀經書，擅長文學。游氏家族重視讀書，家風良好，家族中累出進士。游酢同輩中，就有他與其堂兄游醇，其弟游醳（yì）三人先後中進士，令人讚嘆。

熙寧五年（1072），二十歲的游酢在京城遊學時結識了程頤，程頤認爲游酢「其資可進道」。後來，程顥任扶溝縣知縣，並在扶溝辦學，程頤推薦游酢到縣學任教諭，游酢這期間成爲程顥講學的助手。在扶溝，游酢雖未拜程顥爲師，但得親炙程顥，精研儒家經典，學識大有長進。據《宋元學案》卷二十六《鷹山學案》[2]載：

游酢，字定夫，建州建陽人。與兄醇俱以文行知名於世，所交皆天下英豪。先生雖少，當時老師宿儒咸推先之。伊川以事至京師，一見，謂其資可進道。時明道知扶溝縣，兄弟方以倡明道學爲己任，設庠序，聚邑人子弟教之，召先生來職學事。先生欣然往從之，得其微言，因受業焉。

兄醇：堂兄游醇。文行：文章與德行。宿儒：素有聲望的大儒。庠序：學校。

元豐六年（1083），第進士，調越州蕭山尉。侍臣薦爲太學錄，除博士。乞外以便養，得知河陽。范忠宣純仁判河南，待以國士，有疑，輒諮之。忠宣移潁昌，辟自隨，爲學教授。及入相，復以爲太學博士。忠宣罷，先生亦請外，簽判齊州。丁憂。服除，移泉州。徽宗立，擢（zhuó）監察御史。出知和州，歲餘，主祠。後知漢陽軍，再乞祠。後知舒州，再知濠州。罷歸，家寓歷陽。宣和五年，卒，年七十一。

越州蕭山：今浙江杭州蕭山區。便養：便於贍養雙親。河陽：今河南洛陽。范忠宣純仁：范仲淹次子，謚忠宣。潁昌：今河南許昌。齊州：今山東濟南。丁憂：父親去世，守父孝期間建鷹山草堂。泉州：今福建泉州。和州：今安徽馬鞍山和縣。主祠：閑散祠祿官主管祭祀。漢陽軍：今湖北武漢漢陽區。乞祠：自請辭職充任閑散祠祿官。舒州：今安徽安慶潛山。濠州：今安徽滁州鳳陽。歷陽：和州治所，今安徽和縣縣城。

先生性穎悟，有治劇才。時修奉祠館，編氓困於徵調，所至騷然（動盪不安）。先生更數郡，處之裕如，民不勞而事集。所著有《易說》《詩二南義》《中庸義》《論語孟子雜解》各一卷。

治劇：處理繁重難辦的事務。編氓：編入戶籍的平民。騷然：動盪不安。

筮（shì）仕之初，縣有疑獄，十餘年不決。公攝邑事，一問得其情而釋之，精練如素宦者，人服其明。

伊川曰：「游酢非昔日之遊酢也，固是穎然資質溫厚。」又曰：「游酢讀《西銘》，已能不逆於心。言語外立得個意思，便能道中庸矣。」

又曰：「游酢、楊時先知學禪，已知向裡沒安泊處，故來此，卻恐不變也。」

筮仕：初出做官。素宦者：一向爲官的經驗老到者。

---

[1] 廣平郡任地，也即今河北邢台任縣，是游氏的郡望之所、發祥之地。游氏唐末南遷入閩，大都以「廣平」爲堂號。游酢先祖游匹於唐末遷至建陽，至游酢已歷經八代。

[2] 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集》第四冊《宋元學案》卷二十四《上蔡學案》，浙江古籍出版社，1992，第250—251頁。

楊時（1053—1135），字中立，號龜山，世稱「龜山先生」。祖籍弘農郡華陰縣（今陝西華陰東，弘農楊氏的郡望之所），南劍州將樂縣興善裡龍湖村（今福建三明市明溪縣瀚僊鎮龍湖村）人，居龜山之陰。自幼在將樂縣城含雲寺和楊希旦的「西齋」讀書，聰明伶俐，人稱神童，十五歲在邵武（今福建南平邵武）遊學時已頗有名聲。熙寧九年（1076）進士及第，之後被授予汀州司戶參軍。因對做官沒有任何興趣，便稱病而沒有赴任，繼續潛心讀書求學，後來師從程顥和程頤。《宋史・楊時傳》[1]載：

楊時字中立，南劍將樂人。幼穎異，能屬（zhǔ）文，稍長，潛心經史。熙寧九年（1076），中進士第。時河南程顥與弟頤講孔、孟絕學於熙、豐之際，河、洛之士翕然師之。時（楊時）調官不赴，以師禮見顥於潁昌，相得甚歡。其歸也，顥目送之曰：「吾道南矣。」

四年而顥死，時（楊時）聞之，設位哭寢門[2]，而以書赴告同學者。至是，又見程頤於洛，時（楊時）蓋年四十矣。一日見頤，頤偶瞑坐，時（楊時）與游酢侍立不去，頤既覺，則門外雪深一尺矣。關西張載嘗著《西銘》，二程深推服之，時（楊時）疑其近於兼愛，與其師頤辨論往覆，聞理一分殊[3]之說，始豁然無疑。

杜門不仕者十年，久之，歷知瀏陽、餘杭、蕭山三縣，皆有惠政，民思之不忘。張舜民在諫垣，薦之，得荊州教授。時（楊時）安於州縣，未嘗求聞達，而德望日重，四方之士不遠千里從之遊，號曰龜山先生。

屬文：譔寫文章。熙、豐之際：熙寧（1068—1077）、元豐（1078—1085）年間。翕然：一致。赴告：報喪，奔告。瞑坐：閉目靜坐。諫垣：諫官官署。

高宗即位，除工部侍郎。陛對言：「自古聖賢之君，未有不以典學爲務。」除兼侍讀。乞修《建炎會計錄》，乞恤勤王之兵，乞寬假言者。連章丐外，以龍圖閣直學士提舉杭州洞霄宮。已而告老，以本官致仕，優遊林泉，以著書講學爲事。卒年八十三，謚文靖。

陛對：在殿堂上回答皇帝的諮詢。連章丐外：接連上奏章自請外放。

時（楊時）在東郡，所交皆天下士，先達陳瓘、鄒浩皆以師禮事時（楊時）。暨（到）渡江，東南學者推時（楊時）爲程氏正宗。與胡安國往來講論尤多。時（楊時）浮沉州縣四十有七年，晚居諫省，僅九十日，凡所論列皆切於世道，而其大者，則辟王氏（王安石）經學，排靖康和議，使邪說不作。凡紹興初崇尚元祐學術，而朱熹、張栻（shì）之學得程氏之正，其源委脈絡皆出於時（楊時）。

居諫省：擔任御史台。論列：言官上書檢舉彈劾。辟：駁斥。紹興：宋高宗年號（1131—1162）。元祐：宋哲宗年號（1086—1093），當時反對變法的舊黨當政。源委：發源和歸宿。

游酢與楊時是老鄉，也是朋友，更是志同道合同的學友。元豐四年（1081），楊時調官京師，不去京師赴任，卻與游酢、謝良佐一同到河南潁昌（今許昌）以師禮見程顥。程顥甚喜，每言曰：「楊君最會得容易。」（《河南程氏外書》卷十二）楊時學成後南歸。送別時看著他消失的背影，程顥高興地說：「吾道南矣。」四年後，程顥病逝，楊時設靈位，哭祭於寢門。

元祐八年（1093），身爲太學博士、年屆不惑的游酢攜楊時再次來到洛陽向程頤求學。程頤當時在伊皋書院講學。時值冬天，寒風刺骨，他們千里迢迢跋山涉水來到洛陽，天氣又惡劣，想必二人已經疲憊不堪。但當他們到達時，發現程頤「瞑坐」，就是閉目靜坐，二程都強調靜坐，也喜歡靜坐。他們二人爲了不打擾

---

[1] 〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百二十八 列傳第一百八十七《道學二・楊時傳》，中華書局，1985，第12738、12743頁。

[2] 古禮天子宮城有五重門，諸侯宮殿有三重門，大夫府第有二重門。最內之門曰寢門，即路門。後泛指內室（內宅）之門。《禮記・檀弓上》有：「伯高死於衛，赴於孔子。孔子曰：『吾惡乎（在哪裡）哭諸？兄弟，吾哭諸廟；父之友，吾哭諸廟門之外；師，吾哭諸寢；朋友，吾哭諸寢門之外；所知（泛泛之交），吾哭諸野。於野則已疏，於寢則已重。夫由賜也見我（伯高是通過子貢和我認識的），吾哭諸賜氏。』」因此，老師去世，要在寢門內設靈位哭祭。

[3] 「理一分殊」是宋明理學裡講「一理」與「萬物」關係的重要命題。「理一分殊」之說始於二程。其端尤現於程頤論《中庸》，「《中庸》始言一理，中散爲萬事，末複合爲一理。」（《河南程氏遺書》卷第十四）。後來程頤在回答楊時關於張載《西銘》的問題時，在張載的「民胞物與」的基礎上正式提出「理一分殊」，「《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之弊，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也；無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣，且謂言體而不及用。」（《河南程氏文集》卷第九《伊川先生文五・答楊時論〈西銘〉書》）。之後朱熹在程頤的基礎上，從倫理、本體宇宙論角度對「理一分殊」進行更複雜的論述，但因不明道體、不明本體與現象的關係而無法真正把問題講清楚。

程頤，「侍立不去」，就是恭順地站在旁邊伺候、等待。以至於等程頤醒來，發現外面的雪都下了一尺厚。游酢、楊時二人就這樣不顧身心疲倦，耐心等候著恩師。

以上是《宋史》的記載。《河南程氏外書》卷十二也有類似的記載：「游、楊初見伊川，伊川瞑目而坐，二人侍立。既覺，顧謂曰：『賢輩尚在此乎？日既晚，且休矣。』及出門，門外之雪深一尺。」程頤醒來後還對他們說話，「賢輩尚在此乎？」意思是說「你們還在這裡嗎？」天氣已晚，且去休息吧。說明兩人來的時候，程頤是知道的，程頤故意讓他們等，衹是要考驗一下他們。他們得不到程頤指令，是不肯擅自休息的。等到他們按程頤指示出門去休息，門外的雪已深達一尺。年屆不惑且都有官職的游酢和楊時，能夠這樣恭敬對待自己的恩師，是非常令人感動的。程頤也深爲他們誠心求學的精神所感動，更加傾心教授他們。二人的很多問題都得到程頤詳細的解答，心領神會，豁然開朗。這就是「程門立雪」的千古美談。

「程門立雪」是宋代尊師重道風氣下的一個典型故事。宋代之所以大師輩出，跟「尊師重道」的風氣是分不開的。縱觀歷史，任何一個人的生命成長都離不開老師的教導、聖賢的指點。得師者，即得重生；不得師者，平庸一生。師乃「道」之載體也，唯有「尊師重道」，「道」才能傳承不絕。

游酢、楊時拜別程頤後，繼承和發揚二程的理學思想。紹聖三年（1096）至元符二年（1099），游酢爲父守孝期間，在家鄉建鷹山草堂，在這裡講學著述；守制三年後，又在武夷山五曲接筍峰下築水雲寮（朱熹後來建的武夷精舍就在其附近），著書立說，廣收門徒，使洛學真正南傳，由此開閩學之先河。游酢著有《論語孟子雜解》《中庸義》《易說》等，皆爲理學經典。他的「詩」論是宋代理學家的文學觀的一個縮影，強調「正其心」「無邪思」「修身齊家」，著有《詩二南義》（「詩」指《詩經》，「二南」指《周南》《召南》）。他從政三十多年，始終堅持「惠政在民」。此外，他書法功力深厚，其草書於清朝被編入《草字彙》。其門人有黃中（游酢外甥）、胡安國（胡文定）、胡憲（胡安國之侄）、呂本中（呂東萊，呂希哲之孫）等人。

楊時也是於公務間隙，一邊辛勤筆耕，著述不倦，一邊輾轉於各地講學。著有《禮記解義》《周易解義》《三經義辯》《二程粹言》等大量著作和詩詞。主要著作被收集於《龜山先生文集》，明代、清代都有不同版本。

政和元年（1111），楊時到無錫講學，見城南泰伯瀆[1]邊保安寺前臨清流，周圍古木參天，鬱鬱蔥蔥，與廬山東林寺頗爲相似，認爲這裡是理想的講學場所。在無錫官員李夔（kuí）的幫助下，楊時在保安寺後面創辦了「東林學社」，後改名「東林書院」。至建炎三年（1129）致仕回鄉，前後長達十八年，楊時有機會就到東林書院講學，培養了喻樗（chū）、羅從彥、李侗等一大批知名學者。明代王陽明著有《東林書院記》：

東林書院者，宋龜山楊先生講學之所也。龜山沒，其地化爲僧區，而其學亦遂淪入於佛老訓詁詞章者且四百年。成化間，今少司徒泉齋邵先生（邵寶）始以舉子復聚徒講誦於其間。先生（邵寶）既仕而址復荒，屬於邑之華氏。華氏（華雲），先生（邵寶）之門人也，以先生之故，仍讓其地爲書院，以昭先生（邵寶）之跡，而復龜山之舊。先生（邵寶）既已紀其廢興，則以記屬（交付）之某（指王陽明）……若夫（至於）龜山之學，得之程氏，以上接孔孟，下啟羅（從彥）、李（侗）、晦庵（朱熹），其統緒相承，斷無可疑。而世猶議其晚流於佛，此其趨向，毫釐之不容於無辨（沒有區別），先生（邵寶）必嘗講之精矣……書院在錫伯瀆之上，東望梅村二十里而遙，周太伯之所從逃也。[2]

---

[1] 泰伯瀆（dú，溝渠）爲今無錫伯瀆河（港），是泰伯組織挖掘的人工運河。《史記・吳太伯世家》記載了「泰伯奔吳」的故事。周太王有三個兒子，長子泰伯（太伯）、次子仲雍（虞仲）、三子季歷。季歷十分賢能，又有一個具有聖德的兒子姬昌。周太王想傳位季歷，再傳位姬昌（後成爲周文王）。泰伯爲了成全父親的願望，就帶著弟弟仲雍從岐山下的周原逃到了荊蠻，落腳於今無錫市郊的梅村(也稱梅裡)一帶，開發了廣大的江南地區，自號「句（gōu，勾）吳」，被荊蠻人尊爲吳太伯，因此梅裡也被譽爲江南第一古鎮。泰伯以其帶來的中原先進文化，結合江南水鄉的特點，帶領當地居民開荒種地，飼養禽畜，種桑養蠶，開掘人工運河「泰伯瀆」。泰伯瀆保證了兩岸農田的灌慨，便利了遠近的舟楫往來，對當地的經濟發展起了重要作用。

[2] 〔明〕王守仁：《王陽明全集》卷二十三，中央編譯出版社，2014，第 784 頁。

王陽明《東林書院記》明確東林書院在「伯瀆之上，東望梅村二十里而遙」，是楊龜山講學之所。這是東林書院的原址。另據〔清・光緒〕《無錫金匱縣誌》卷六《學校》載：「城南東林書院在泰伯瀆北保安寺後……後顧憲成別建東林書院於城中。」明萬曆二十二年（1594），吏部文選司郎中顧憲成被革職爲民，回到家鄉無錫，其弟弟顧允成、朋友高攀龍也脫離官職回到家鄉。他們倡議修復東林書院，以期有一個理想的講學場所，此倡議得到許多地方人士乃至常州知府、無錫知縣的資助和支持。但當時城南東林書院已經被僧舍佔用，且被周邊民房圍困，已不適合復建書院。於是另覓新址，在無錫東門弓河邊，修建新的東林書院，建楊龜山先生祠，並於萬曆三十二年（1604）修建完成，這就是名噪一時的無錫東門東林書院。同年十月，顧憲成會同顧允成、高攀龍、安希范、劉元珍、錢一本、薛敷教、葉茂才（時稱東林八君子）等人，發起東林大會，製定了《東林會約》，開始講學議政。顧憲成題於東林書院的對聯「風聲雨聲讀書聲聲聲入耳，家事國事天下事事事關心」，表明了當時東林黨人在政治上的抱負，也成了一副激勵讀書人關心時政、胸懷天下的名對。

游酢和楊時都對佛學有研究，二程對此也是知道的。《河南程氏遺書》卷第二上有：「游酢、楊時先知學禪，已知向裡沒安泊處，故來此，卻恐不變也。」二程也研究佛學，不過二程既要吸取佛學的思想營養，又要維護儒學正統而批評佛學，還勸禁弟子探討釋氏之學。游酢違反二程的告誡，後來繼續研究佛學，主張對佛學應該做深入的思考。

游酢「由跡求道，以禪證儒」[1]的態度遭到時人的誤解，胡宏曾嚴厲地批評游酢：「定夫爲程門罪人，何其晚謬一至（竟至）斯與！」（《宋元學案》卷二十六《鹿山學案》）同樣地，也有人認爲楊時「晚流於佛」。不過王陽明在《東林書院記》明確指出「若夫（至於）龜山之學，得之程氏，以上接孔孟，下啟羅（從彥）、李（侗）、晦庵（朱熹），其統緒相承，斷無可疑」。

其實「儒佛道等人類大的文明體系，無不是盡心盡性之教，非獨儒家若此。只不過不同的文明體系，是以各自的方式來實現著各自的盡心盡性。概略而言，儒家以善（德）爲道來盡心盡性——盡善心，盡德性；道家以美爲道來盡心盡性；佛家以真爲道來盡心盡性——破幻顯真，轉迷爲覺。」（潘麟《〈大學〉廣義》）。因此佛學自東漢傳入中國，深得中國知識分子的喜愛，而且儒佛道之間也完全可以互融互通，根本沒必要固持門戶之見，「談佛色變」，排除打壓佛學。因佛學大盛，北宋諸儒尤其是北宋五子都對佛學有很深的研究，都希望「由佛入儒」，衹是在當時歷史條件下他們沒能較好地完成此工作。當時佛教興盛，儒學式微，宋代諸儒以復興儒學爲己任，不可能完全敞開胸懷擁抱佛教，否則儒學將更加走向沒落。尤其到了南宋，正是國家深陷內憂外患，民族、文化面臨生死存亡之際，爲了儒學的存亡，對外來的佛教提出更嚴厲批判，也在所難免，以至於「談佛色變」。因承擔著民族、文化復興的重任，以朱熹爲代表的儒者逐漸走向外王之道，這也是程頤、朱熹「別子爲宗」的歷史淵源。衹是由於歷史的局限性，當時沒有人能夠真正理清般若智慧與經驗智慧、本體世界與現象世界，並因此帶來了極度的繳繞與混亂。

游酢學生眾多，但不收入室弟子，因與楊時關係莫逆，就把優秀的學生都推薦給楊時，很多弟子都是先跟游酢學習，再跟楊時學習。此外，游酢逝世於宣和五年（1123），此時正是北宋王朝走向覆滅的風雨飄搖之際，人們無暇顧及思想理論問題，少有人關注游酢及其弟子的事功，因而其思想得不到系統的傳授和發揚，後來他的很多書稿都遺失了，致使遺書不傳，弟子不振。而楊時長期在東林書院講學，在南宋政權穩定之後也有講學授徒。當時爲了重振國家，不同階層和階級的人們都十分重視思想理論教育，因而紛紛求學於楊時。楊時有弟子千餘人，對社會影響深廣。後人將楊時與其弟子羅從彥、再傳弟子李侗并稱「南劍三先生」[2]，尊

---

[1] 劉澤亮：《由跡求道，以禪證儒——游酢思想地位的再認識》，湖北大學學報（哲學社會科學版）第 30 卷第 5 期，2003 年 9 月。

[2] 羅從彥（1072—1135），南劍州劍浦（今福建南平市延平區）人，後徙沙縣（今福建三明沙縣），先祖自豫章（今南昌）避南劍，世稱豫章先生。李侗（1093—1163），南劍州劍浦（今福建南平市延平區）人），世稱延平先生。

爲「程氏正宗」「閩學鼻祖」。

游酢、楊時「載道南歸」，將洛學南傳，開道南（道學南傳）一脈，後至朱熹而集大成。游酢和楊時都與朱熹有著師承關係。游酢的一傳弟子爲黃中和胡安國，再傳弟子爲胡憲；楊時的一傳弟子爲羅從彥，二傳弟子爲李侗。朱熹曾師從胡憲、黃中、李侗，因此是游酢和楊時的三傳弟子。朱熹在《四書集註》中曾多處引用游酢語錄，所整理的《河南程氏遺書》（卷第四是游酢所錄）、《伊洛淵源錄》等書，也部分採用了游酢整理的資料。

㈢朱熹：理學大成，別子爲宗

朱熹（1130—1200），字元晦，又字仲晦，號晦庵、晦翁、遯（dùn）翁、雲谷老人、滄州病叟等，祖籍徽州府婺源縣（今江西上饒婺源縣）人，生於南劍州尤溪（今福建三明尤溪縣），謚「文」，世稱「朱文公」。

朱熹自小受學於父親朱松。朱松（1097—1143），字喬年，號韋齋，生於徽州婺源。政和六年（1116）與李侗一起拜入羅從彥門下。重和元年（1118）登進士，宣和年間爲建州政和（今福建南平市政和縣）縣尉，并舉家遷入建州。南宋初任尤溪縣尉。建炎四年（1130）泉州晉江安海港轉制爲石井鎮，朱松任石井鎮首任鎮監。因與同僚上書極力反對權相秦檜議和，改主台州崇道觀（位於今浙江台州市天台山），後被貶任饒州（今江西上饒鄱陽縣）知州，未至任病逝。

先生以建炎四年九月十五日午時，生南劍尤溪之寓舍。幼穎悟，莊重能言。韋齋指示曰：「此天也。」問曰：「天之上何物？」韋齋異之。就傅，授以《孝經》，一閱通之，題其上曰：「不若是，非人也。」嘗從群兒戲沙上，獨端坐以指畫沙，視之，八卦也。少長，厲志聖賢之學，於舉子業初不經意。年十八，貢於鄉，登紹興十八年進士第。以左迪功郎主泉州同安簿。蒞職勤敏，纖悉必親，郡縣長吏，事倚以決。苟利於民，雖勞無憚。職兼學事，選邑之秀民充弟子員，訪求名士以爲表率，日與講說聖賢修己治人之道。年方踰冠，聞其風者，已知學之有師而尊慕之。歷四考[1]，罷歸，以奉親講學爲急。（〔清〕王懋竑：《朱熹年譜・附錄一・黃榦撰 朝奉大夫文華閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫謚文朱先生行狀》。黃榦：《勉齋集》卷三十六《朝奉大夫文華閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫謚文朱先生行狀》）

建炎四年（1130），朱熹生於福建南劍州尤溪。自小聰穎，頗有悟性，舉止莊重，善於言辭。剛會說話時，有一天，父親朱松指著天說：「這是天。」朱熹隨即問：「天之上又是什麼？」朱松甚是驚訝。朱熹五六歲時，天之本體是什麼以及天外有何物等這類問題就困擾著他。後來跟老師學習，老師教授其《孝經》，他只看了一遍，就通達其中含義，並在上面題了一句話：「不若是，非人也。」當其他小孩子都在沙子上嬉鬧時，小朱熹獨自端坐，用手指在沙上畫著，大人過去一看，原來他是在畫八卦。再稍長一些，有說是十歲，朱熹便激勵自己志於聖賢之學。「朱熹在臨安刻苦讀《四書》，慨然有做聖人之志。」[2]

高宗紹興十三年（1143），朱熹十四歲，父親朱松病危，臨終前把朱熹托付給自己的好友崇安五夫裡（今福建武夷山市五夫鎮）的劉子羽（字彥修，1086—1146），讓朱熹拜劉子羽爲義父。朱松還囑咐朱熹：「籍溪胡原仲、白水劉致中、屏山劉彥沖[3]，此三人者，吾友也。其學皆有淵源，吾所敬畏。吾即死，汝往父事之，而惟其言之聽，則吾死不恨矣。」（《朱文公文集・卷九十・屏山先生劉公墓表》）[4]意爲：籍溪胡憲（字原仲）、白水劉勉之（字致中）、屏山劉子翬（字彥沖，劉子羽的三弟，「翬」讀 huī）三人都是我（指朱松）的好友，

[1] 宋代官吏一年一考核。
[2] 參見束景南：《朱熹年譜長編》，華東師範大學出版社，2001，第 59 頁。
[3] 籍溪、白水、屏山都是建州崇安縣（今福建武夷山市）的山水之名或地名。三位先生以祖宅所在山水、地名爲名號，後來都居住在崇安五夫裡，世稱「武夷三先生」。
[4] 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》（修訂本）第二十四冊，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010，第 4167 頁。

他們每個人的學問皆有淵源，我自己也很敬仰。我死後，你要拜他們爲師，把他們當成父親一樣侍奉，將他們的教導奉爲圭臬，那麼我死了也不會再有什麼遺憾了。

父親去世以後，朱熹和母親投靠了劉子羽。劉子羽在武夷山五夫鎮屏山腳下的潭溪之畔專門爲朱熹母子建造了新的居所，供朱熹學養、起居之用。朱氏的祖籍婺源有紫陽山，爲懷念先祖，朱熹將新宅取名爲紫陽樓。潭溪是一條清澈的小溪。越過潭溪，是半畝方塘。可能依此景象，後來朱熹寫出了著名詩句《觀書有感》（其一）：「半畝方塘一鑒開，天光雲影共徘徊。問渠（它）那（同「哪」）得清如許？爲有源頭活水來。」對於朱熹詩中的「半畝方塘」究竟位於何地，諸多專家學者各執一詞，莫衷一是。我們這裡不做這樣的考證，衹是體會一下詩的意境：在獲得清淨無染的學統、道統傳承（師承）前提下，刻苦讀書，才能有永不枯竭的「活水（智慧甘露）」源源不斷地注入身心中，才能讓我們的身心時刻處於深度的清淨、喜悅中。

除了劉子羽在生活上給予朱熹無微不至的照顧，「武夷三先生」胡憲、劉勉之、劉子翬也不負老友之託，將朱熹收歸自己的私塾學習，注重朱熹學業的精進和人格養成，傾其所能、嘔心瀝血爲他傳道授業。劉子翬爲朱熹取字「元晦」，並明其義爲「木晦於根，春容曄敷；人晦於身，神明內腴（yú，豐滿）」（〔清〕王懋竑《朱熹年譜》卷一）。意思爲樹木的根紮得越深，春天就會枝繁葉茂、鮮花盛開；人越內斂謹慎，他的精神就越清明，內心也就越強大。「元」「晦」皆出自《易經》。「元」爲《易經》之「乾卦四德（元、亨、利、貞）」之首，乃創生義、開端義、生化義；「晦」有「隱藏」義，《明夷卦》的象辭有「明入地中，明夷。君子以蒞眾用晦而明」，意爲「光明進入地中，就是《明夷卦》。君子從中得到啟示，臨眾治事要隱去自己的察察之明，而愈顯聖明」。「元晦」的意思是希望他涵養心性，隱藏才華，待時而動，發揚儒學。「晦」也有與「熹（光明、炙熱）」陰陽相濟的意思。後來朱熹認爲「元」意爲大、首、第一，自己做不到「元晦」境界，謙虛自稱爲「仲晦」。

劉子翬病重時，還不忘把「不遠復」作爲「三字符」傳授給朱熹，讓他注重道德修養，克己復禮。劉子翬常以「不遠復」教導弟子，在詩作《寄魏元履[1]》中就有「嘗聞不遠復，佩作三字符」。「不遠復」取自《易經・復卦》：「初九：不遠復，無祇（qí，大）悔，元吉。」「像曰：不遠之復，以修身也。」意思是說，走得不遠、過得不久，就應回頭審視一下自己走過的路，反省一下做過的事，以達到修身養性的目的。朱熹一生牢記老師教誨，將多處書齋稱爲「復齋」，門上寫的對聯是「佩韋遵考訓，晦木謹師傳。」（「韋」，熟牛皮，質柔軟，古時性急者佩之於身，用以自戒。）朱熹之父嘗自謂「卞急（急躁）害道」，故把書室取名「韋齋」，取古人佩韋之意以自警，也自號「韋齋」。因此朱熹上聯取自父親自號的警示，意指遵照嚴父的訓示，慎獨修身；下聯取自先生賜字的教導，意指謹守嚴師之傳授，善自韜晦。朱熹十九歲時，劉勉之還將其女劉清四許配給朱熹，使其擁有了一個溫暖的家庭。

友道是中國文化的重要內容。儒家以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友爲「五倫」，即五種重要的人倫關係，「五者，天下之達道也」（《中庸》第二十章），而朋友是其中重要一倫。孔子設想的理想社會，就是「老者安（安樂）之，朋友信之，少者懷（關懷）之。」（《論語・公冶長第五》）曾子強調「吾日三省吾身」，以及「爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（《論語・學而第一》）其中的一省就是「與朋友交而不信乎」。孟子也提出了「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」的「五倫」道德規範（《孟子・滕文公上》）。孟子還將孔子的「仁、義、禮」「知、仁、勇」發展爲「仁、義、禮、智」，並提出「四端之心」：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」（《孟子・公孫丑上》）漢代董仲舒又在孟子的基礎上加入「信」，提出了「五常」：「夫仁、誼、禮、知、信，五常之道，王者所當修飭（chì，整頓）也。」（《漢書・董仲舒傳》之《舉賢

[1] 魏掞（yàn，光照）之（1116—1173），初字元履，後字子實，建州建陽（今福建南平建陽區）人。師胡憲，與朱熹游。試禮部不第，歸鄉里，築室「艮齋」讀書，人稱艮齋先生。孝宗乾道中，宰相陳俊卿招之甚力，乃以布衣入見，極陳當世之務，賜同進士出身，爲太學錄。

良對策一》）「五常」成爲中華倫理價值體系中的最核心因素。友道也就成爲儒家處理社會關係的基本原則之一，成爲社會的倫理基礎。尤其是建立在志同道合、道義相交的朋友之道，更爲儒家所推崇。要構建和諧社會，人與人之間沒有友誼和信任是不可想像的。

「武夷三先生」一諾千金，不負朋友之託，爲朱家孤兒寡母的生活做了精心安排，爲朱熹的成長傾盡所能，真正踐行了儒家的「仁義禮智信」。少年朱熹也不負眾望，他立志求道，博覽群書，遍交當時的有識之士，哪怕是佛、道兩家的學問，也必定探求其學說之旨趣所在，考證其思想之是非對錯。因「武夷三先生」也好談禪、修禪，故朱熹受佛、道兩學影響較深。

紹興十七年（1147），十八歲的朱熹在建州鄉試中考取貢生。紹興十八年（1148），十九歲的朱熹入都科舉，中王佐榜第五甲第九十名，敕賜同進士出身。紹興二十一年（1151），朱熹再次入都銓試中等，授左迪功郎、泉州同安縣主簿。之後，開始受學於父親的同門友李侗。李侗的傳承往上可追溯到程頤，實爲程頤的三傳弟子：李侗學於羅從彥，羅從彥學於楊時，楊時學於程頤。史載：

時年十有四，慨然有求道之志，博求之經傳，遍交當世有識之士，雖釋、老之學，亦必究其歸趣，訂其是非。延平李先生（李侗）學於豫章羅先生（羅從彥），羅先生學於龜山楊先生（楊時），延平於韋齋（朱松）爲同門友。先生（朱熹）歸自同安，不遠數百里，徒步往從之。延平稱之曰：「樂善好義，鮮與倫比。」又曰：「穎悟絕人，力行可畏。」其所論難，體認切至，自是從游纍年，精思實體，而學之所造者益深矣。（〔清〕王懋竑《朱熹年譜・附錄一・黃榦撰 朝奉大夫文華閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫謚文朱先生行狀》）

是時吏部員外郎朱松與侗（李侗）爲同門友，雅重侗，遣子熹從學，熹卒得其傳。沙縣鄧迪嘗謂松曰：「願中（李侗）如冰壺秋月，瑩徹無瑕，非吾曹（我們）所及。」松以謂知言。而熹亦稱同：「姿稟勁特，氣節豪邁，而充養完粹，無復圭角，精純之氣達於面目，色溫言厲，神定氣和，語默動靜，端詳閑泰，自然之中若有成法。平日恂恂，於事若無甚可否，及其酬酢事變，斷以義理，則有截然不可犯者。」又謂自從侗學，辭去復來，則所聞益超絕。（《宋史・李侗傳》）[1]

紹興二十三年（1153），朱熹遵照父親的遺囑，於赴泉州同安（今福建廈門同安）任主簿的途中，到南劍州劍浦（今福建南平市延平區）求學於父親同門好友延平李侗。但初次見面，李侗就否定了朱熹的禪學傾向，並引導其於儒家聖賢經典中求義，在日用間做工夫。「某舊見李先生時，說得無限道理，也曾去學禪。李先生云：『汝恁地（如此）懸空理會得許多，而面前事卻又理會不得！道亦無玄妙，只在日用間著實做工夫處理會，便自見得。』後來方曉得他說，故今日不至無理會耳。」（《朱子語類》卷一百一《程子門人》）對此，當時的朱熹尚有懷疑而心中不服，認爲李侗未能領悟禪學精髓。而後，朱熹到同安任職，其間聽從李侗的勸告，暫棄禪學，精心研讀儒家聖賢之書，並與李侗多有書信往來。朱熹勤政愛民，在處理政務的過程中，更加體會到世事艱難、佛老的「清淨無爲」於世事無益，逐漸認識到「妄佛求僊之世風，凋敝民氣，耗散國力，有礙國家中興」，於是完成了「逃禪歸儒」的思想轉變。

紹興二十七年（1157），朱熹同安任滿罷歸。次年，朱熹不畏艱難，徒步跋涉數百里，前往李侗處受學，得李侗稱讚「樂善好義，鮮與倫比」「穎悟絕人，力行可畏」。自此，朱熹正式拜李侗爲師，開始專注於二程理學。紹興三十年（1160）入冬之後，朱熹寓居李侗寓所旁的禪寺西林院達數月之久，以便朝夕往來接受李侗當面授課指教。朱熹作《題西林院壁》詩二首[2]，以表達自己從學於李侗的喜悅之情。並題寫了「鳶飛魚躍」[3]四字匾額，表達自己「逃禪歸儒」後質的飛躍，以及自己思想體系架構的完成。

---

[1]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百二十八 列傳第一百八十七《道學二・李侗傳》，中華書局，1985，第12748頁。

[2]《題西林院壁二首》 其一：觸目風光不易裁，此間何似舞雩台。病軀若得長無事，春服成時歲一來。其二：巾屨翛然一缽囊，何妨且住讚公房。卻嫌宴坐觀心處，不奈簷花抵死香。「巾屨」：頭巾和鞋子。「翛然」：無拘無束的樣子。「缽囊」：僧人盛放缽盂的袋子。「讚公」：高僧。「不奈」：不耐，忍受不了。「簷花」：靠近屋簷下邊開的花。「抵死」：分外，格外。

[3]《中庸》第十二章有：詩云：「鳶（yuān，老鷹）飛戾天，魚躍於淵。」言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。

紹興三十二年（1162）春，李侗寓居建安（今福建南平建甌市），朱熹又前來求教，數月後陪李侗回到延平。除了當面請教，朱熹還通過書信往來向李侗請益。李侗病逝後，朱熹將其與李侗之間的答問論難書信編匯爲《延平答問》，從中可以看出，李侗所授理學思想對朱熹的重要影響。其中主要包含三方面：一是要在人倫日用間做工夫；二是要靜心理解聖賢經典之義；三是「理一分殊」之說，這是李侗思想精闢之所在。「蓋延平之言曰：『吾儒之學所以異於異端者，理一分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。』此其要也。」（趙師夏《延平答問跋》）李侗對朱熹學問體系的建立起到了重要的作用，因此朱熹說：「自從侗學，辭去復來，則所聞益超絕。」朱熹所作《春日》《觀書有感》二首等[1]都表達了他因有師承、有源頭活水，加上自己的不懈努力，終於豁然貫通的欣喜之情。現將此兩首詩引述如下：

《春日》：

勝日尋芳泗水濱，無邊光景一時新。

等閑識得東風面，萬紫千紅總是春。

《觀書有感》（其二）：

昨夜江邊春水生，艨艟巨艦一毛輕。

向來枉費推移力，此日中流自在行。

「勝日尋芳泗水濱」是虛寫，南宋時朱熹無法真的去尋找芳泗水濱，這裡喻爲徜徉於孔門聖學。「艨艟（méng chōng）」：又作蒙沖，進攻型艦船。

紹興三十二年（1162），宋孝宗即位。朱熹應詔上封事，力陳反和主戰、反佛崇儒的主張，詳陳講學明理、定計恢復、任賢修政的意見。隆興元年（1163），朱熹應詔入對垂拱殿，向宋孝宗面奏三札，再次力陳其主張。朝廷任朱熹爲國子監武學博士。朱熹辭職不就，請祠（自請充任祠祿官，以處閑散之地稱「請祠」）歸崇安。

乾道三年（1167）八月，年近四十的朱熹在門人林用中（字擇之）、范念德（字伯崇）的陪同下前往潭州（今湖南長沙）岳麓書院[2]訪問湖湘學派代表張栻（shì）[3]，史稱「朱張會講」。此次會面，朱熹與張栻探討了關於「太極」、「中」（「未發」）、「和」（「已發」）、「察識持養之序」等一系列問題，這是朱熹思想中的重要問題。同年冬，朱熹一行人辭別湖南踏上歸鄉之途，途中穿過江西中部各縣最後回到崇安，全程歷時二十八日，賦詩二百餘篇，後來編成《東歸亂稿》。此書對於瞭解當時湖南、江西、福建的地理交通、風土民情有很好的幫助。

餘蚤從延平李先生學，受《中庸》之書，求喜怒哀樂未發之旨，未達，而先生沒。餘竊自悼其不敏，若窮人之無歸。聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉。欽夫告餘以所聞，餘亦未之省也。退而沉思，殆忘寢食。（四庫本《晦庵集》卷七十五《中和舊說序》）

朱熹從岳麓書院回來後，繼續與張栻書信往來論道。張栻曾師從胡宏（與父親胡安國一起創辦了湘潭碧泉書院、衡山文定書院），主張「動時省察」功夫。朱熹把李侗的「靜時涵養」功夫與張栻的「動時省察」

---

[1] 錢穆著《朱子新學案》第三冊，35—36 頁載：《曾點》《春日》《春日偶作》《觀書有感二首》此數詩大體均作於紹興辛巳（1161）春。

[2] 岳麓書院是中國歷史上赫赫聞名的四大書院之一，坐落於中國歷史文化名城湖南長沙湘江西岸的岳麓山腳下，是世界上最古老的學府之一，歷經千年而絃歌不絕，學脈延綿。岳麓山自古就是文化名山，西晉前後就建有道觀、佛家寺廟。北宋開寶九年（976），潭州太守朱洞在原僧人辦學的遺址上，即岳麓山下的抱黃洞附近正式建立起了岳麓書院。北宋祥符八年（1015），宋真宗召見岳麓山長周式，御筆賜書「岳麓書院」四字門額，書院進入鼎盛時期。兩宋之交，岳麓書院遭戰火洗劫。南宋乾道元年（1165）湖南安撫使知潭州劉珙重建岳麓書院，延聘著名理學家張栻主教岳麓。乾道三年（1167），朱熹來訪，與張栻論學，舉行了歷史上有名的「朱張會講」。前來聽講者絡繹不絕，時人描繪「一時輿馬之眾，飲池水立涸」，成爲中國古代文化史上的一件盛事。乾道五年（1169），張栻知嚴州，同門彪居正任書院山長。朱張會講之後，岳麓書院名聲更加遠播，元代理學家吳澄在《重建岳麓書院記》中說：「自此之後，岳麓之爲岳麓，非前之岳麓矣！」紹熙五年（1194），在岳麓會講 27 年之後，朱熹任湖南安撫使，再次來到潭州，重整岳麓書院，頒行《朱子書院教條》。經過他的整治，岳麓書院再次進入到繁盛時期。

[3] 張栻（1133—1180），字敬夫，後避諱改字欽夫，又字樂齋，號南軒，謚號宣，世稱張宣公。漢州綿竹（今四川綿竹市）人，右相張浚之子，曾師事胡宏。乾道元年（1165），主管岳麓書院教事，從學者達數千人，初步奠定了湖湘學派規模，成爲一代學宗。淳熙七年（1180）遷右文殿修撰，提舉武夷山沖佑觀。其學自成一派，與朱熹、呂祖謙齊名，時稱「東南三賢」。

功夫融合。乾道五年（1169），朱熹悟到「中和舊說」之非，用「敬」和「動靜雙修」思想重讀程顥、程頤著作，從全新角度創立「中和新說」，標誌著朱熹思想的成熟。

乾道四年（1168），朱熹編次《程氏遺書》成。《程氏遺書後序》云：「右《程氏遺書》二十五篇，二先生門人記其所見聞答問之書也」（《二程集》目錄第六頁）。這一年，崇安發生了水災，朱熹勸富貴人家把糧食拿出來救濟百姓，又向官府請貸糧食六百斛散發於民，心繫崇安百姓。

乾道五年（1169）九月，朱熹母祝氏去世。次年正月，由蔡元定（1135—1198，朱熹大弟子，「朱門領袖」）擇地，葬母於建陽（今福建省南平市建陽區）崇泰裡馬伏天湖之陽的寒泉塢。朱熹在墓側建精舍，名曰「寒泉精舍」，在此守墓、讀書、著述和講學，開始了長達六年的寒泉著述講學時期。「寒泉精舍」爲朱熹創建的第一座書院。由於「寒泉精舍」空間狹窄，此時門人也較少，所以講學較少，主要用於論學，採用「隨分講論」與因材施教的模式。朱熹與友人、門人還在此批評時政與抨擊時弊。朱熹還把講學與遊學結合起來，經常帶著門人到寒泉精舍附近的武夷山、百丈山和雲谷廬峰等風景秀美之地遊學，感悟自然，陶冶情操，吟詠情性。朱子認爲山水之間寄託著先聖先賢的哲理思考：把「知者樂水，仁者樂山」（《論語・雍也第六》）解釋爲「知者達於事理而周流無滯，有似於水，故樂水；仁者安於義理而厚重不遷，有似於山，故樂山」（《論語集註・雍也第六》）；把孔子「吾與點也」（《論語・先進第十一》）解釋爲「曾晳之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其動靜之際，從容如此」（《論語集註・先進第十一》）。

由於寒泉塢距五夫有一百多里，往返路途遙遠。乾道六年（1170），朱熹又在距寒泉約五十里遠的崇泰裡雲谷山廬峰之巔建了三間草堂，榜曰「晦庵」，作爲往返寒泉塢與五夫兩地中途歇腳之用，後來又成爲書院。此即雲谷晦庵草堂，是朱子創建的第二所書院。淳熙二年（1175）蔡元定築「西山精舍」於此。

乾道七年（1171），爲了從根本上解決百姓災年生計問題，在五夫創建「社倉」。這種做法可以減輕貧民困難，也減輕朝廷的施政壓力，後爲許多地方所倣傚。同年十一月，朱熹回尤溪，與知縣兼好友石子重講論學問於縣學。在石子重的陪同下，遊覽其父朱松任尤溪縣尉時燕居之所「韋齋」舊址，手書「韋齋舊治」四字刻石揭榜。乾道八年（1172），《西銘解義》成，朱熹首次解《西銘》。乾道九年（1173），朱熹與其弟子趙師淵共同完成《資治通鑒綱目》五十九捲成。此年，朱熹著《太極圖說解》《通書解》成。同年，作《重修尤溪廟學記》，親書「明倫堂」[1]制匾懸掛於尤溪縣學宮正堂。從此天下學宮匾皆模此刻製懸掛。次年，編次《古今家祭禮》。

淳熙二年（1175），朱熹四十六歲，呂祖謙[2][3]從浙江東陽來拜訪朱熹。兩人在寒泉精舍相與讀周敦頤、張載、程顥、程頤等著作，感其「廣大閎博，若無津涯」，初學者不易把握其要義，於是精選六百二十二條，編輯成《近思錄》，史稱「寒泉之會」。

---

[1] 「明倫」二字出自《孟子・滕文公上》：「設爲庠序學校以教之。庠者，養（教養）也；校者，教（教導）也；序者，射（習射）也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。」

[2] 呂祖謙（1137—1181），字伯恭，淮南壽州（今安徽省壽縣）人，生於婺州（今浙江金華），呂夷簡六世孫。兒時隨父親在福建任所，師從林之奇（曾師從呂本中），後隨父至臨安，又從師於汪應辰（少從呂本中、胡安國等，是朱熹從表叔）和胡憲。曾講學麗澤書院和明招山，主張明理躬行，學以致用，反對空談心性，創立「婺學」，又稱金華學派（與永嘉學派同爲浙東學派兩大重要分支），開浙東學派之先聲。與朱熹、張栻齊名，并稱「東南三賢」。祖籍東萊郡（宋稱萊州，今山東煙台萊州），爲與伯祖呂本中「呂東萊」區別，人稱「小東萊先生」。東萊呂氏人才輩出，北宋一門三宰相。

[3] 呂氏介紹。呂氏源於伯夷（與商末孤竹君長子伯夷非一人）。伯夷爲炎帝 14 世孫，輔堯、舜、禹三帝，佐大禹治水，因功受封於呂（今河南南陽），爲呂侯，此即呂氏得姓之始，故有「天下呂姓，源出南陽」。其後姜太公呂尚被封於齊國。田氏代齊後，遷太公 20 世孫齊康公於海濱（東萊）。漢代大將呂青的祖父呂禮與呂不韋都是齊康公呂貸不同分支的七世孫。呂不韋的弟弟呂不伐的曾孫呂文（呂公），生女呂雉爲漢高后。呂青後裔漢代呂霸居東萊，官尚書令。呂霸後裔晉代呂充任河東太守，徙居河東。經過唐代呂延之及其子孫的發展，到五代十國時期，呂氏「河東堂」以「三院呂氏」（官至侍郎，皇家要給侍郎蓋院開府）而著名。呂延之有子呂渭。呂渭長子呂溫的玄孫呂夢奇立「後唐明宗長興戶部侍郎院」爲一院，居河東，後遷東萊；次子呂恭的玄孫呂琦立「後晉高祖天福兵部侍郎院」爲二院，居幽州，呂餘慶、呂端（北宋初宰相）、呂由誠皆其後；三子呂儉的玄孫呂咸休立「後周太祖廣順戶部侍郎院」爲三院，居汲郡（治所在汲縣，今河南衛輝市西南），其後裔遷藍田。東萊呂氏發跡於一院呂夢奇（居萊州軍寨址莊）。呂夢奇有二子，呂龜圖和呂龜祥。後呂龜圖一系佔籍洛陽，而呂龜祥一系佔籍壽州，但都自稱「東萊呂氏」。呂龜圖之子呂蒙正、呂龜祥之孫呂夷簡、呂夷簡之子呂公著都曾爲北宋宰相。三院呂咸休孫子宋代禮部郎中呂蕡移遷陝西藍田喬村(今屬藍田三里鎮)，從而有藍田呂氏。"藍田四呂"指呂大忠、呂大防（曾爲宰相）、呂大鈞、呂大臨兄弟四人。

淳熙乙未之夏，東萊呂伯恭來自東陽，過予寒泉精舍。留止旬日，相與讀周子、程子、張子之書，嘆其廣大閎博，若無津涯，而懼初學者不知所入也。因共掇（duō，拾）取其關於大體而切於日用者，以爲此編。總六百二十二條，分十四卷。蓋凡學者所以求端用力、處己治人之要，與夫辨異端、觀聖賢之大略，皆粗見其梗概。以爲窮鄉晚進有志於學，而無明師良友以先後之者，誠得此而玩心焉，亦足以得其門而入矣。如此，然後求諸四君子之全書，沈潛反覆，優柔厭飫[1]，以致其博而反諸約焉，則其宗廟之美，百官之富，庶乎其有以盡得之。若憚（dàn，畏懼）煩勞，安簡便，以爲取足於此而可，則非今日所以纂集此書之意也。（《近思錄》朱熹後序，又稱《書近思錄後》）

呂祖謙在淳熙二年春末從浙江東陽出發，在福建建甌一帶逗留了約兩個多月，與朱熹相聚四十多天，而被朱熹留在家中十多天，相與研讀周敦頤、二程、張載的書，並共同摘編而成《近思錄》。之後一同前往鵝湖。呂祖謙在給友人邢世材（邢邦用）的信中講：「某自春末爲建寧之行，與朱元晦相聚四十餘日。復同出至鵝湖，二陸及子澄諸兄皆集，甚有講論之益。」（《東萊集・別集卷十・與邢邦用》）在給陳亮（字同甫）的信中說：「某留建寧凡兩月餘，復同朱元晦至鵝湖，與二陸及劉子澄諸公相聚切磋，甚覺有益。」（《東萊集・別集卷十・與陳同甫》）朱熹則跟門人王子合曰：「前月末送伯恭至鵝湖，陸子壽兄弟來會，講論之間，深覺有益，此月八日方分手而歸也。」（《晦庵集・卷四十九・答王子合》）

《近思錄》編輯完成後，淳熙二年五月末，朱熹送呂祖謙至信州鵝湖寺（今江西上饒鉛山縣鵝湖鎮鵝湖書院）。當時朱熹認爲心與理是兩個不同的概念，理是本體，心是認識的主體。而陸九齡、陸九淵認爲「心即理」，心與理是一回事，主張發明本心，堅持以心來統貫主體與客體。在此之前，雙方書信往來已有幾十封，討論「心」與「理」的認識，誰也沒有說服誰。呂祖謙是朱熹的好友，也是陸九淵舉進士時的主考官。呂祖謙爲了調和朱、陸學說之間的矛盾，邀請陸九齡、陸九淵來鵝湖論道，當時一起來的還有劉子澄、趙景明、趙景昭、朱亨道、朱濟道等學人，此次會面史稱「鵝湖之會」。六月五日開始，朱熹與陸氏兄弟在鵝湖寺論辯、講學達三日之久，但雙方的學術矛盾不僅沒有調和，反而分歧更大了。六月八日雙方分手而歸。詳情可參見後面陸九淵一文。

淳熙五年（1178），宋孝宗任朱熹知南康軍〔以星子縣（今江西九江廬山市）爲軍治〕兼管內勸農事。次年三月，朱熹到任。當年適逢大旱，災害嚴重，朱熹到任後，即著手興修水利，抗災救荒。十月，朱熹行視陂塘時，在樵夫的指點下找到白鹿洞書院的廢址。經朱熹的竭力倡導，到淳熙七年（1180）三月，白鹿洞書院得到修復。朱熹在南康軍任上，爲白鹿洞書院殫精竭慮，不遺餘力。他曾自兼洞主，延請名師，充實圖書，還請皇帝敕額，賜御書。還置辦學田，供養貧窮學子，並親自訂立學規，即著名的《白鹿洞書院教規》。

朱熹在去南康軍上任途中，路過鵝湖寺，陸九齡（子壽）又專程從撫州趕來會晤。朱熹寫下一首《鵝湖寺和陸子壽》追和陸九齡三年前的《鵝湖示同誌》[2]，他們雖然學術觀點不同，卻惺惺相惜。淳熙七年（1180），張栻逝世，陸九齡去世。淳熙八年（1181）春天，陸九淵到訪白鹿洞書院。朱熹陪陸九淵泛舟，觀覽山光水色。隨後，朱熹請陸九淵在白鹿洞書院講學，史稱「南康之會」。陸九淵講解了《論語・裡仁第四》的「君子喻於義，小人喻於利」一章。陸九淵認爲，儒家以義利判君子小人，其核心問題是辨志。志於「利」者，

---

[1] 「沈潛」亦作「沈漸」「沉潛」「沉漸」，指沉浸其中，深入探究。「沈潛反覆」是朱熹治學修道的總體原則與方法。「觀書，須靜著心，寬著意思，沈潛反覆，將久（堅持下去）自會曉得去。」（《朱子語類》卷十一《學五》）「優柔厭飫」，又作「優柔饜飫」，「厭」同「饜（yàn）」，意爲吃飽、滿足，「飫（yù）」意爲飽食、私宴，「優柔厭飫」意思是爲學之從容求索，深入體味。出自〔晉〕杜預《〈春秋左傳集解〉序》：「優而柔之，使自求之；饜而飫之，使自趨之。」

[2] 陸九齡《鵝湖示同誌》：「孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址可成岑。留情傳注翻蓁塞，著意精微轉陸沉。珍重友朋勤切琢，須知至樂在於今。」此詩的註解可見後面陸九淵一章。朱熹《鵝湖寺和陸子壽》：「德義風流夙所欽，別離三載更關心。偶扶藜杖出寒谷，又枉藍輿（竹轎）度遠岑（我偶然扶著手杖走出冷落的山谷，你卻屈尊乘竹轎翻山越嶺遠道而來）。舊學商量加邃密，新知培養轉深沉。卻愁說到無言處，不信人間有古今（當我們討論到精深微妙、語言難以表達之處，精神同古人貫通，真令人高興。誰說古今有別無法感應？對這一點我決不相信。這其實也是對心學主張掃書不觀、只求發明本心而造成的空疏滅裂之失的規箴）。」心學嚴重忽視義理建構和經論研讀，只求發明本心，教人當下灑落自然，擺脫一切習氣俗套，致使其學失之於疏離狂簡，故心學後期與禪宗後期一樣，都流爲狂禪，空談良知、心性，不務實學。所以發明本心與深研經典、實修實證必須結合起來。（參見潘麟《〈大學〉廣義》）

必被「利」所趨；志於「義」者，則以「義」爲行爲的準則。所以爲學之要在於立志。但是科舉制沿襲下來，使爲學者都不能免於「喻於利」，又怎麼能不與聖賢的教導背道而馳呢？爲克服這些弊害，必須提出「立志」。立志，就是不以科場得失爲目標，而以「義利之辨」來決定做人的標準；就是去名利之念，不徇流俗，以聖賢爲志，以治平自任。詳見陸九淵一章。這一年，呂祖謙也逝世了。

淳熙八年（1181）八月，時浙東[1]大饑。因朱熹在南康救荒有方，宰相王淮薦朱熹賑災，提舉浙東常平茶鹽公事[2]。到任後，朱熹迅速採取了幾項有力措施以救濟災民。次年，陳亮（字同甫）來訪。朱熹亦去永康（今浙江金華永康）訪陳亮。此後，朱熹與陳亮多書信往來數年，互相辯難。後朱熹因在浙東意氣彈劾前台州知州唐仲友不法，在浙東任職僅九個月即解職還家。[3]

淳熙九年（1182），朱熹五十三歲時，在傾注一生心血探究儒家聖學基礎上，首次將《大學章句》《中庸章句》《論語集註》《孟子集註》四書合刊於婺州（今浙江金華）[4]，名之爲《四書章句集註》，簡稱《四書集註》。朱熹將《大學》《中庸》《論語》《孟子》合稱爲「四書」，經學史上的「四書」之名才第一次出現，朱熹還將「四書」提高到經的地位，與「五經」并列，稱四書五經。「由於五經偏重於政典與治術，文字大多晦澀難懂，爲學入門不易；四書則相對簡易，不僅爲世人修己治人、內聖外王提供了系統的爲學次第與成德功夫，而且有著豐富的心性思想資源，可以同時滿足成就君德聖治、教化世道人心與應對佛道衝擊、復興儒學等多重需要」，因此，宋儒力圖重新挖掘、詮釋四書，從宋代開始，「四書已經超越五經成爲儒學的核心經典，（這）是理學與儒學發展史上的重大事件」。[5]

「四書」中，「夫子（《論語》）以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子（《孟子》）十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」（《陸九淵集》卷三十四《語錄上》）[6]孔伋的《中庸》因爲篇幅不大，加上宋仁宗以《中庸》賜文進士及第，從北宋開始《中庸》受到大家普遍的重視，士子們都學習《中庸》，大儒們也都研究並註解《中庸》，范仲淹就推薦張載讀《中庸》。而曾子的《大學》以其篇幅較小，又有非常清晰的「三綱八目」的次第，因此歷來也頗受青睞，「宋元明清通儒碩學，幾乎鮮有不對《大學》加以闡發者」（潘麟《〈大學〉廣義》）。朱熹也特別注重對《大學》的闡發，而其「歧出」從對《大學》的改編和對「格物」的解讀就開始了。王陽明爲了糾正朱子的「歧出」，恢復《大學》古本，並作《大學古本旁註》。

婺州四書合刊後，朱熹仍嘔心瀝血不斷修改《四書集註》，臨終前一天還在修改《大學章句》。朱熹將四書定爲士子修身的準則，《四書集註》構成了朱熹一個完整的理學思想體系。晚年朱學被定爲偽學，但在朱熹去世後不久，南宋寧宗嘉定五年（1212），《四書集註》中的《論語集註》和《孟子集註》被正式列入學官，作爲法定的教科書。宋理宗於寶慶三年（1227）下詔盛讚《四書集註》「有補治道」，提倡學習《四書集註》。元仁宗延祐二年（1315）重開科舉時，規定科舉考試科目從《大學》《論語》《孟子》《中庸》四書中出題，以朱熹的《四書集註》爲答題標準。元朝迄至明、清，《四書集註》遂長期爲歷代王朝所垂青，作爲人們思想行爲的規範，成爲科舉的標準教科書。在這樣的時勢下，我們的儒學一直跟隨朱熹走在一條歧出、繳繞的道路上，多少賢才志士的寶貴生命白白被浪費，不免令人扼腕嘆息。

---

[1] 浙東即兩浙東路。南宋建炎三年（1129），兩浙路以錢塘江爲界分爲兩浙西路與兩浙東路，路治分別在臨安與紹興。兩浙東路轄紹興、慶元、瑞安三府及婺、台、處、衢四州。

[2] 提舉常平官簡稱提倉。提舉，即掌管；常平，即常平倉，築倉儲谷，谷賤時增價而糴，谷貴時減價而糶。神宗時，爲推行新法，各路差提舉常平廣惠倉兼管勾農田水利差役事。其後，或廢或置。紹興時，與提舉茶鹽官合爲一職，名提舉茶鹽常平等公事或提舉常平茶鹽公事，通稱提舉常平官。

[3] 陳亮（1143—1194），原名陳汝能，字同甫，號龍川，婺州永康（今浙江金華永康）人。唐仲友（1135—1188），字與政，學者稱說齋先生，一稱悅齋先生，婺州金華（今浙江金華）人。唐仲友與呂祖謙、陳亮并稱婺學三大創始人。陳亮與唐仲友本是好友，因唐仲友多嘴，陳亮沒能娶到脫藉歌妓，就到朱熹那兒說唐仲友作風不端，且貶低朱熹本人和朱學。朱熹因唐仲友不認可他的學術，加上聽到一些流言，於是羅列罪名彈劾唐仲友，並嚴刑拷打歌妓嚴蕊，讓她招認與唐仲友通姦。嚴蕊寧死拒絕誣告唐仲友。後孝宗認爲朱熹和唐仲友是「秀才爭閑氣」，對唐仲友從寬處理，嚴蕊也由岳飛之子岳霖平反，陳亮也因此感到後悔。

[4] 劉梅蘭：《朱熹〈四書章句集註〉成書論》，《蘭台世界》期刊，2018 年 002 期。作者爲河西學院文學院副教授。

[5] 王琦：《經筵講義：宋代理學研究的新視域》，載《中國社會科學報》「國家社科基金專刊」，2021 年 12 月 21 日第 2313 期。作者系國家社科基金項目「宋代《四書》經筵講義研究」負責人、長沙理工大學設計藝術學院教授。

[6] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 398 頁。本文所引《陸九淵集》，如果沒有特別註明，都是指此版本。

淳熙十年（1183），朱熹在武夷山九曲溪畔大隱屏峰腳下創建武夷精舍，潛心著書立說，廣收門徒，聚眾講學。淳熙十二年（1185），朱熹再次到浙江與陳亮展開義利王霸辯論，力陳陳亮「義利雙行，王霸并用」以及浙東學派（婺學和永嘉學派[1]爲其兩大分支）重事功之非。淳熙十六年（1189），朱熹序《大學章句》，序《中庸章句》，以概述其思想。

紹熙元年（1190），朱熹到漳州（今福建漳州）任職，刊印《書》《詩》《易》《春秋》《大學》《論語》《孟子》《中庸》等十餘種經書，並再次刊印修改後的《四書集註》。紹熙二年（1191），長子朱塾卒，朱熹以治子喪請祠，除秘閣修撰，主管南京鴻慶宮（虛職），回到福建建陽。與永嘉學派陳傅良（字君舉）論學，陳傅良批評朱熹不該同林栗（字黃中）、陸九淵、陳亮辯難，謂「刻畫太精，頗傷簡易。矜持已甚，反涉吝驕」（《學蔀通辨》[2]卷之六《後編下》）。

此前，朱熹之父朱松北宋宣和五年（1123）赴任政和縣尉，途中駐留建陽，考亭（今建陽市潭城街道考亭村）的碧水丹山給他留下深刻的印象。紹熙三年（1192），朱熹承父志築室定居於建陽之考亭，並在居室東面建成「竹林精舍」。因求學人員日增，後加以擴建，並更名爲「滄州精舍」。淳祐四年（1244），宋理宗詔賜爲「考亭書院」。關於考亭地名來源，相傳五代南唐時黃子稜在此築亭以望其父（考）墓，悼念追懷父親，因而名望考亭，簡稱考亭。後來，考亭成了此地方的名字。

紹熙五年（1194），湖南有瑤族民眾起義，朱熹臨危受命，除知潭州、荊湖南路安撫。起義平息之後，朱熹在湖南興學校，廣教化，督吏治，敦民風。改建、擴建了位於湖南長沙岳麓山下的岳麓書院，頒行《朱子書院教條》，空餘時間親自到此講課。經過他的整治，岳麓書院再次進入到繁盛時期，成爲南宋四大書院之一。同年八月，朱熹升職爲煥章閣待制兼侍講。朱熹於行宮便殿奏事。第一札要宋寧宗正心誠意，第二札要宋寧宗讀經窮理，第三、四、五札論潭州善後事宜。朱熹奉詔進講《大學》，反覆強調「八目」，希望通過匡正君德來限制君權的濫用，讓宋寧宗和執政的韓侂胄[3]很不滿。因此，朱熹在朝僅四十六日，就被宋寧宗內批罷去了待制兼侍講之職。同年十一月，朱熹還居建陽考亭。

慶元二年（1196），「慶元黨禁」正式發生。在韓侂胄指使下，監察御史沈繼祖捏造奏劾朱熹「十大罪狀」，朝廷權貴對理學掀起了一場史所罕見的殘酷清算。朱學被定爲「偽學」，朱熹以「偽學罪首」落職罷祠，朱子門人或遭流放，或被下獄。朱熹在黨禁中，在各種疾病困擾下，更加抓緊著述。

慶元六年（1200），七十一歲的朱熹在血雨腥風的「慶元黨禁」運動中去世。

綜觀朱熹的一生，「先生登第五十年，仕於外者，僅歷同安簿、知南康軍、提舉浙東常平茶鹽、知漳州、潭州，凡五任九考，及經筵才四十日。家故貧，少依父友劉子羽寓建之崇安，後徙建陽之考亭。簞瓢屢空，晏如也。諸生之自遠而至者，豆飯藜羹，率與之共。往往稱貸於人以給用，而非其道義，則一介不取也。」

---

[1] 即永嘉事功學派，又稱「事功學派」「功利學派」等，是南宋時期在浙東永嘉（今浙江溫州）地區形成的、提倡事功之學的一個儒家學派，是南宋浙東學派中的一個先導學派。因其代表人物多爲永嘉人，故名。於北宋慶曆年間王開祖、丁昌期等人開創學術思想，到南宋，鄭伯熊、薛季宣、陳傅良、陳亮等形成學派，葉適集前輩學術理念之大成。在義理思想上，認爲充盈宇宙者是「物」，而道存在於事物本身（物之所在，道則在焉）；提倡功利之學，反對虛談性命。永嘉學派曾與理學派、心學派鼎足而立。事功學派的出現，包括朱熹對「格物致知」的「歧出」式解讀，都是中華民族救亡圖存歷史背景下的產物。這與 20 世紀初的五四運動是一樣的，都體現了中國知識分子千百年以來始終不變的責任與擔當。浙東學派希望對聖學做更靈活解讀，義利雙行；朱熹希望在聖學的框架下開出外王之學；而到了五四運動，就乾脆完全放棄聖學，直接學習西方之學，以求救亡圖存。

[2] 〔明〕陳建撰。全書包括前、後、續、終四編，共十二卷。前有陳建《總序》一篇，談及撰編宗旨。以爲自陸九淵以來，引釋入儒，加之王守仁等人造朱子「早晚之說」，謂「朱子早年所見未定，晚始悔悟，而與象山合其說」，致儒學正宗的朱學受到佛學異端的遮蔽，而失其正，以成「蔀（bù，遮蔽）障」，故有意「專明一實，以抉三蔀。」其四編中，「前編明朱、陸早同晚異之實，後編明象山陽儒陰釋之實，續編明佛學近似惑人之實，而以聖賢正學不可妄議之實終焉。」。

[3] 韓侂胄（tuō zhòu）（1152—1207），字節夫，相州安陽（今河南安陽）人，南宋權相、愛國大臣。其曾祖韓琦曾與范仲淹、富弼等主持「慶曆新政」，至仁宗末年拜相，後爲相十載、輔佐三朝。其祖母爲宋神宗第三女唐國長公主，其父爲寶寧軍承宣使韓誠，其母爲高宗皇后吳氏之妹。寧宗恭淑皇后韓氏是其侄孫女。紹熙五年（1194），在太皇太后吳氏支持下，與知樞密院事趙汝愚等人策劃「紹熙內禪」，擁立宋寧宗趙擴即位，深得寧宗信任。後用權術先後使宰相趙汝愚、由正罷相，逐漸掌控朝政。因在奪權過程中受到朱熹的反對，掌權後禁絕朱熹理學，從慶元元年（1195）開始發酵，歷時 6 年，史稱「慶元黨禁」。他追封岳飛爲鄂王，追削秦檜官爵，起用辛棄疾等主戰派官員，力主「開禧北伐」，但因將帥乏人、一些官員叛變以及內政紛爭而功虧一簣。開禧三年（1207），在金國示意下，韓侂胄被楊皇后和史彌遠設計劫持至玉津園殺死，卒年 55 歲。函首被送到金國，兩國達成議和，史稱「函首安邊」或「函首畀（bì，給予）金」。

（《宋元學案》卷四十八《晦翁學案（上）》）宋朝官吏考核爲每年一考，官員三年爲一任，任滿根據歷年考核結果決定黜陟（zhì）。朱熹在同安主簿位上共任四年（超期一年），在知南康軍位上只任兩年，後面三個官位任期都不滿一年，所以算「五任九考」，經歷了高宗、孝宗、光宗、寧宗四朝。立於朝者四十日（即寧宗初年除煥章閣待制兼侍講，爲寧宗講《大學》）。其餘四十年，都奉祠[1]，以祠祿過著講學著書的生活。

朱熹一生筆耕不輟，著述極豐，其數量之大，在古代的學者中並不多見。主要著作有《周易本義》《易學啟蒙》《詩集傳》《四書章句集註》《太極圖說解》《通書解》《西銘解》《楚辭集註》《論孟精義》《孝經刊誤》《小學》《資治通鑒綱目》《八朝名臣言行錄》《家禮》[2]《近思錄》《河南程氏遺書》《伊洛淵源錄》等。（2002 年上海古籍出版社與安徽教育出版社共同出版的《朱子全書》，總二十七冊，共約 1436 萬字，是目前最完備的朱子著作總集。）

朱熹努力奠定理學的學術基礎與範圍，確立理學的歷史統緒。對周敦頤、張載、二程的著作進行整理和註解，如《河南程氏遺書》《河南程氏外書》《西銘解》《太極圖說解》《通書解》《伊洛淵源錄》《近思錄》等。在吸收前人成果（主要是程頤）的基礎上，進行自己的創作，如《四書集註》等。爲了維護理學的學術地位，朱熹廣泛批判程（程頤）朱理學之外的其他學派及異見者，與浙東事功之學、陸氏心學、學術觀點不同的林栗等進行了激烈辯論。又寫了《雜學辨》，駁斥蘇軾的《易傳》、蘇轍的《老子解》、張九成的《中庸解》、呂希哲的《大學解》，指斥諸儒雜於佛老之學，以維護正統的理學。即使對二程的大弟子尹焞（tūn），也對其不符合二程之說的觀點進行了批評，寫了《尹和靖手筆辨》。

朱熹晚年認識到自己以前的學說有誤，想修正卻爲時太晚，就寫信跟一些朋友傾訴。後來到了明朝，王陽明在南京任職時，找到了這些書信，整理成《朱子晚年定論》，試圖通過找到朱子與自己相契合的觀點來印證聖學本無二致。然而對於《定論》中所提到的觀點是否是朱子晚年確定之論，學界一直存疑。詳細可參見《傳習錄》附錄《朱子晚年定論》。

朱熹每到一地，便在一地建立或是修復精舍、書院，廣收門徒，長期講學，培養了大量學生、弟子。《晦庵集》中與朱熹有書信來往的門人就有兩百多人。《朱子語類》就集合了九十七名弟子所記的朱熹語錄。通過這些門人，朱熹的理學思想廣泛傳播開來，形成了一個有力量有影響的學派。朱熹的不少高足弟子，如黃榦、蔡元定、蔡沈、趙師淵等，都參與協助朱熹完成其著書工作。在朱熹的影響下，門人的生活都比較儉朴，粗衣淡飯，但不改其樂，真正做到孔子所謂的「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」（《論語・述而第七》）。例如朱熹有名的學生輔廣，被其同學形容爲「聞說平生輔漢卿，武夷山下啜殘羹」。

朱熹一生能夠取得令人矚目的成就，除了他個人天資聰穎，秉性淳厚之外，與其父和幾位恩師的殷切教導是分不開的。據〔清〕王懋竑《朱熹年譜・附錄二 爲學淵源・朱熹師承略表》載，朱熹的老師主要有父親朱松、劉子翬、胡憲、劉勉之和李侗，至於私淑的老師，不可勝數。下面對朱熹的幾位老師進行簡單的介紹。

1.劉子翬

劉子翬（1101—1147），字彥沖，號病翁。南宋著名理學家，以父蔭補承務郎，南渡後曾通判興化軍（屬福建路，轄興化、莆田、僊遊三縣），後因體弱多病辭職，在家鄉五夫（今福建武夷山市五夫鎮）屏山下潭溪邊講學論道，人稱「屏山先生」。高宗紹興十七年（1147），劉子翬病逝，謚「文靖」。有《屏山集》二十卷存世。

《宋史・劉子翬》云：「與籍溪胡憲、白水劉勉之交相得，每見，講學外無雜言。他所與游，皆海內知

[1] 宋代設宮觀使、判官、都監、提舉、提點、主管等職，以安置五品以上不能任事或年老退休的官員等。他們只領官俸而無職事。因宮觀使等職原主祭祀，故亦稱奉祠。

[2] 《禮記・祭統》曰：「禮有五經，莫重於祭。」，因爲「祭者，所以追養繼孝也」。因此，朱熹尤爲重視祭禮的文獻整理和實踐。十七八歲時就整理出《祭儀》，後根據《通典》《會要》以及唐宋諸家的祭禮編爲《古今家祭禮》，後又「推之於冠昏」，成《家禮》一書。

名士，而期以任重致遠者，惟新安朱熹而已。」[1]劉子翬與胡憲、劉勉之過從甚密，相互交流，多有收穫，每次相見，除講學之外，沒有閑談。與他來往的人都是海內名士，然而在劉子翬看來，這些人當中能夠將儒學發揚光大的唯有朱熹一人而已。

「武夷三先生」都好談禪、修禪。大慧宗杲（gǎo）禪師（1089—1163）曾作《劉子翬像讚》，稱其「財色功名，一刀兩斷。立地成佛，須是這漢」。

2.胡憲

胡憲（1085—1162），字原仲，崇安籍溪（今屬福建武夷山市上梅鄉）人，後遷居崇安五夫裡。南宋理學家、教育家，世稱「籍溪先生」。幼年時，胡憲曾跟隨他的叔父胡安國學習。

生而靜慤（què，謹慎），不妄笑語，長從從父胡安國學。平居危坐植立，時然後言，雖倉卒無疾言遽（jù，驚慌）色，人犯之未嘗校。紹興中以鄉貢入太學。會伊、洛學有禁，憲獨陰與劉勉之誦習其說。既而學《易》於譙定，久未有得，定曰：「心爲物漬，故不能有見，唯學乃可明耳。」憲喟然嘆曰：「所謂學者，非克己工夫耶？」自是一意下學，不求人知。

……乃賜進士出身，授左迪功郎、添差建州教授……日與諸生接，訓以爲己之學。聞者始而笑，中而疑，久而觀其所以修身、事親、接人者，無一不如所言，遂翕然悅服。（《宋史·胡憲》）[2]

胡憲沉默寡言，該說話的時候才會說話，平日舉止有度，坐得很端正，站得也很直，哪怕遇到緊急情況，他也不會言語急躁、神色驚慌，有人冒犯了他，他也不計較。紹興年間，他通過州縣考試而進入太學。在伊洛之學遭禁的時候，祇有胡憲和劉勉之偷偷地學習伊洛之學。後來，他跟隨譙定（程頤弟子，1023—？）學習《易》，過了很久也沒有什麼收穫，譙定說：「人心由於被外物浸染，所以不能透顯，祇有勤學實踐才能使其彰明。」胡憲喟然長嘆：「先生所說的學習，不正是孔子所說的『克己復禮』的工夫嗎？」從此，他時時約束自己，謙虛學習，不刻意追求自己的名聲。

後來獲賜進士出身，授左迪功郎、添差建州教授……平日裡，他以「爲己之學」（學習是爲了提高完善自己，而不是爲了博取功名、獲取名聲）教導學生。聽到他講「爲己之學」的人起初都笑話他；過了一段時間，懷疑他祇是嘴上功夫；時間久了，他們看到胡憲在修養自身、侍奉父母、待人接物各個方面都與他倡導的道理一一契合，於是心悅誠服。

3.劉勉之

劉勉之（1091—1149），字致中，南宋建州崇安（今福建武夷山）人，因住處附近有白水，世稱「白水先生」。

劉勉之自幼學習很勤勉，每日誦讀數千句。加冠禮（古代男子滿二十歲的成年禮）之後，以鄉舉入太學。當時蔡京專權，禁止閱讀學習元祐黨人的書籍，自此伊洛之學不能傳佈。劉勉之尋得伊洛之書籍，每天深夜，待同宿舍的人都睡了以後，他纔把書籍拿出來抄寫背誦。譙定有一次到了京城，劉勉之聽聞他曾跟隨程頤學習，對《易》的研究頗深，於是拜譙定爲師。因爲厭惡科舉考試，因此他辭別了同學，返回家中。歸家途中，專門去拜見劉安世（1048—1125）、楊時兩位賢德，向他們請教學問。後來，他在城鎮近郊建造茅草屋，一邊讀書，一邊耕種，但求滿足自用，淡泊明志，與世無爭。他平日只和胡憲、劉子翬來往，每天講論切磋學問。

4.李侗

李侗（1093—1163），字願中，南劍州劍浦（今福建南平市延平區）人，學者稱「延平先生」。劍浦縣在三國時稱南平縣，魏晉時期稱延平縣，南北朝、隋朝復名南平縣，唐武德三年（620）置延平軍，轄南平等

[1]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百三十四 列傳第一百九十三《儒林四·劉子翬》，中華書局，1985，第12872頁。
[2]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百五十九 列傳第二百一十八《隱逸下·胡憲》，中華書局，1985，第13463—13464頁。

縣，五代時期陸續更名爲延平鎮、龍津縣、劍浦縣。李侗與朱熹的父親朱松是同門好友，他們都是羅從彥的弟子，羅從彥曾跟隨楊時學習。李侗學成退居山田，謝絕世故四十年。

從紹興二十三年（1153），朱熹前往同安赴任途中拜會李侗開始，到李侗去世，前後近十年，朱熹一直受學於李侗。如前所述，師生雙方對對方都有很高的評價，也是李侗促使朱熹「逃禪歸儒」。

朱熹的門人、弟子眾多，根據〔清〕王懋竑《朱熹年譜・附錄二 爲學淵源・朱熹主要門人及所傳派別略表》記載，其著名弟子有蔡元定、黃榦、陳淳、蔡沈、趙師淵等。下面對朱熹的重要傳人黃榦進行簡單介紹。

黃榦（gàn）（1152—1221），字直卿，號勉齋，南宋福建路福州長樂縣（今福建福州市長樂區）人，徙居福州閩縣（今福建福州市區及閩侯縣東南）。是朱熹的學統傳人兼女婿，謚號「文肅」。

榦往見清江劉清之。清之奇之，曰：「子乃遠器，時學非所以處子也。」因命受業朱熹。榦家法嚴重，乃以白母，即日行。時大雪，既至而熹它出。榦因留客邸，臥起一榻，不解衣者二月，而熹始歸。榦自見熹，夜不設榻，不解帶，少倦則微坐，一倚或至達曙。熹語人曰：「直卿志堅思苦，與之處甚有益。」……後遂以其子妻榦。

……熹作竹林精舍成，遺榦書，有「它時便可請直卿代即講席」之語。及編《禮書》，獨以《喪》《祭》二編屬榦，稿成，熹見而喜曰：「所立規模次第，縝密有條理，它日當取所編家鄉、邦國、王朝禮，悉仿此更定之。」（熹）病革，以深衣及所著書授榦，手書與訣曰：「吾道之託在此，吾無憾矣。」（《宋史・黃榦》）[1]

「病革（bìng jí）」：「革」通「亟」。指病勢危急，病危。「深衣」：漢族禮服。

宋淳熙二年（1175），黃榦跟隨任職吉州（今江西吉安）的兄長來到江西，就去向清江（今江西宜春樟樹市臨江鎮）人劉清之（字子澄）求學。劉清之對黃榦的天賦才華感到驚奇，說：「你將來是一個成大器的人，我現時的學問並不適合你。」因此令黃榦去朱熹門下受學。黃榦家法比較嚴厲，所以他就回家將此事完整地告知了母親。母親同意了，黃榦當天就動身前往崇安。當時天降大雪，黃榦冒雪趕到後，才知道朱熹因事外出不在家。黃榦祇能留宿客捨，等候朱熹。爲了在朱熹回來的第一時間自己能夠去拜見他，黃榦躺下、坐起都在一張低矮小床上，衣不解帶，和衣而睡。就這樣，過了兩個月，朱熹才回來。黃榦拜朱熹爲師以後，晚上從不脫衣睡在床上，即使累了，也祇是坐在椅子上，或靠在牆上，小憩一會兒，直到天亮。朱熹曾對人說：「黃榦志向堅定，勤思冥想，非常用功，與他相處，總會獲益良多。」後來，朱熹將自己的女兒許配給黃榦爲妻。

紹熙三年（1192），朱熹於建陽考亭修建竹林精舍，寫信給黃榦，其中有「將來便可請直卿代任講席」的話。到編《禮書》的時候，單獨把《喪》《祭》二編交給黃榦編寫。書稿編成，朱熹看後高興地說：「所確立的規模次第，縝密而有條理，它日當取所編寫的家鄉、邦國、王朝禮，全部仿照這個來更改定稿。」朱熹臨終之時，將自己的禮服和著作交給了黃榦，說：「吾道之託在此，吾無憾矣。」

因爲受到同僚的猜忌和排擠，黃榦只好辭官歸鄉講學，慕名而來的弟子越來越多，巴蜀、江浙、荊湖等地都有士子來投他。黃榦白天編書，晚上給弟子講學。由於弟子太多，講學的地方不夠用，不得不借用旁邊的寺廟。學生請教學問的盛況堪比朱熹在世講學。黃榦去世後數年，他的弟子爲他向朝廷請賜謚號，朝廷考慮到他的功績，加贈「朝奉郎」，謚號「文肅」。

五、陸九淵及其弟子：心學始創

[1]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百三十 列傳第一百八十九《道學四 朱氏門人・黃榦》，中華書局，1985，第12777—12778頁。

㈠陸氏滿門皆才俊

南宋紹興九年（1139），陸九淵出生在江南西路撫州金溪縣延福鄉青田裡（今江西撫州市金溪縣陸坊鄉陸坊村）一個九世同居（二百年不分家）的大家族中。先祖陸通爲戰國時齊宣王的小兒子，被齊宣王封於平原般縣陸鄉（是春秋時期陸鄉和隋唐時期平原郡般縣的合稱，在今山東德州市陵城區），因而以陸爲氏。到了漢初，陸通的曾孫陸烈成爲吳縣[1]縣令，始遷至吳地，是爲吳郡陸氏。唐末，陸烈的三十九世孫陸希聲，也即陸九淵的八世祖，曾任唐昭宗的宰相。五代末，陸希聲之孫陸德遷爲避戰亂，從江蘇吳縣遷居江西金溪青田，遂「解橐（tuó，囊）中裝（囊中所裝裹之物，指珠寶財物），買田治生，貲（同「資」）高（資財雄厚）閭裡」，成爲地方上有名的文禮並重的豪門望族。

其先媯（guī）姓，田敬仲[2]裔孫齊宣王少子通，封於平原般縣陸鄉，即陸終故地，因以爲氏。通曾孫烈，爲吳令、豫章都尉，既卒，吳人思之，迎其喪葬於胥屏亭，子孫遂爲吳郡吳縣人。自烈三十九世，至唐末爲希聲，論著甚多。後仕不偶，去隱義興。晚歲相昭宗，未幾罷。邠、隴、華三叛兵犯京師，輿疾避難，卒，謚曰「文」。

文公六子。次子崇，生德遷、德晟，以五代末，避地於撫之金溪，解橐（tuó）中裝，買田治生，貲高閭裡。德晟之後，散徙不復可知。德遷遂爲金溪陸氏之祖，六子。高祖有程，爲第四子，博學，於書無所不觀，三子。曾祖演爲第三子，能世其業，寬厚有容，四子。祖戩爲第四子。再從兄弟蓋四十人，先祖（戩）最幼。好釋老言，不治生產，四子。先考居士君賀（陸賀）爲次子，生有異稟，端重不伐，究心典籍，見於躬行，酌先儒冠、昏、喪、祭之禮，行之家，家道之整，著聞州裡，六子。（《陸九淵集》卷二十七《行狀・全州教授陸先生行狀》）[3]

裔孫：遠代子孫。輿疾：抱病登車。再從兄弟：同一曾祖但不同祖父的同輩男子。

以上摘自陸九淵爲哥哥陸九齡譔寫的行狀，由此我們可以看到陸氏的家世和門風。陸氏家道整肅，學有淵源。陸九淵的高祖陸有程「博學，於書無所不觀」。曾祖陸演「能世其業，寬厚有容」。父親陸賀「生有異稟，端重不伐（自誇），究心典籍，見於躬行，酌先儒冠、昏（通「婚」）、喪、祭之禮，行之家，家道之整，著聞州裡」。陸門治家依照嚴格的宗法倫理，「其家累世義居（孝義之家世代同居）」（《宋史・陸九韶傳》）[4]，恪守著家族資產集中經營和公有化管理。陸九淵說：「吾家合族而食，每輪差子弟掌庫三年。某適當其職，所學大進，這方是『執事敬』。」（《陸九淵集》卷三十四《語錄上》）[5]

陸賀（1086—1162），字道卿，因德行聞名鄉里，被賜宣教郎。陸賀生了六個兒子，分別是陸九思、陸九敘、陸九皋、陸九韶、陸九齡和陸九淵。這六人均學識淵博，被後世尊稱爲「陸氏六傑」。陸氏家風篤實嚴謹，對當時的士風頗不認同，奉行「爲己之學」，主張爲學並非以科舉中榜爲目的，而應履於日用，以指導人生爲要。下面先分別介紹一下陸賀的六子。

陸九思（1115—1196），字子強，是長兄，中鄉舉[6]，後封從政郎，總理家族事務，爲弟弟們創造良好的

---

[1] 吳縣，今江蘇蘇州市姑蘇區。商末屬「勾吳」國。周時，境內先後成爲吳、越、楚三諸侯國轄地。秦、西漢置吳縣，屬會稽郡，且爲其郡治。東漢析會稽郡錢塘江以西部分，置吳郡，會稽郡治遷山陰，吳郡郡治設於吳縣。

[2] 田敬仲：本名陳完，春秋時陳國陳厲公之子，字敬仲（一說敬是謚號）。陳國滅亡後逃到齊國，爲避姓改爲田氏，成爲田姓始祖。其六世孫田常（本名田恆，即田成子）開始盜取齊國政權，史稱「田成子取齊」。其九世孫田和完成「田氏代齊」。

[3] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 312 頁。

[4] 〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百三十四 列傳第一百九十三《儒林四・陸九韶傳》，中華書局，1985，第 12879 頁。

[5] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 428 頁。

[6] 鄉舉裡選制度是自西周形成一套制度體系，由鄉和裡推薦選拔基礎官員，可大範圍選拔德才兼備人才，但也很容易被地方官員和豪族把控。到了漢朝，對流程做了優化，並在此基礎上形成「察舉制」，對察舉分科目並要經過一段時間的考核。唐代開始科舉制，分地方的鄉貢（發解試）和尚書省的省試，省試後還要通過銓選才能當官。宋代也採用科舉制，並開始採用彌封（糊名）、謄錄。不過一些有識之士認爲純粹科舉選拔無法考察道德水平，且使得士人們利慾熏心，爲官謀利而不思德。慶曆新政後開始在地方大辦學校，需鄉里保舉才能入學，在學校學習之後再參加州（府）試，通過後參加省試和殿試，將鄉舉裡選與科舉制度相結合。明、清發展出更複雜的童試（三級）—鄉試—會試—殿試四級考試製度。舉人是指被薦舉之人，出自《論語・衛靈公第十五》，子曰：「君子不以言舉人，不以人廢言。」舉人不同時代有不同含義。漢代取士，無考試之法，朝廷令郡國

求學條件而無私奉獻，成爲盡履悌道的好榜樣。最小的弟弟陸九淵出生時，有鄉人想抱養他，其父母因年紀大了且兒子也多，也想給出去。陸九思力請父母作罷。這一年，正好兒子陸煥之出生，九思就讓妻子乳養九淵，而將自己的兒子交給農婦餵奶，妻子也欣然同意。後來陸九淵事兄嫂如事父母。陸九思將治家經驗總結爲《家問》一書，朱熹爲之作跋，評價曰：「《家問》所以訓飭其子孫者，不以不得科第爲病，而深以不識禮義爲憂。其慇勤懇切，反覆曉譬，說盡事理，無一毫勉強緣飾之意，而慈祥篤實之氣藹然（瀰漫）。諷味（諷誦玩味）數四（再三再四），不能釋手。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[1]

陸九敘（1123—1187），字子儀，善於理財持家，以經營藥鋪爲業，賺錢以供全家各項支出之用，爲全家做好後勤工作，讓弟弟們安心求學。「氣稟恢廓，公正不事形跡。群居族談，公在其間初若無興，至有疑議，或正色而斷之以一言，或談笑而解之以一說，往往爲之渙然。」（《陸九淵集》卷二十八《墓誌銘・宋故陸公墓誌》）[2]時人高其行義，稱其爲「五九居士」。

陸九皋（1126—1191），字子昭，少力學，及長補郡學子弟員，文行俱優，但是年過三十才中鄉舉，後又會試不第，授徒家塾，率諸弟講學，號庸齋先生，獲授迪功郎，後進修職郎。曾在金溪大旱中受命出任鄉官，主持賑恤工作，深得百姓好評。（《陸九淵集》卷二十八《墓誌銘・陸修職墓表》）[3]

陸九韶（1128—1205），字子美，因講學於梭山（陸氏義門之東），世稱「梭山先生」。「其學淵粹，隱居山中，晝之言行，夜必書之。其家纍世義居，一人最長者爲家長，一家之事聽命焉。」「九韶以訓戒之辭爲韻語，晨興，家長率眾子弟謁先祠畢，擊鼓誦其辭，使列聽之。」「著有《梭山文集》《家制》《州郡圖》。」（《宋史・陸九韶傳》）[4]「梭山之學，以切於日用者爲要。」（《宋元學案》卷五十七《梭山復齋學案》）《陸氏家制》分爲《居家正本》上、下和《居家制用》上、下，共四篇，陸九韶以《大學》三綱八目爲基礎，提出自己的治家理念和教育目標，並對科舉考試的弊端提出了批判。「愚謂人之愛子，但當教之以孝弟忠信，所讀之書先須六經、《語》《孟》，通曉大義，明父子君臣夫婦昆弟朋友之節，知正心修身齊家治國平天下之道，以事父母，以和兄弟，以睦族黨，以交朋友，以接鄰里，使不得罪於尊卑上下之際次。讀諸史以知歷代興衰，究觀皇帝王霸與秦漢以來爲國者規模措置之方。」（《陸氏家制・居家正本上》）

陸九韶對《周易》很有研究，常有獨到的見解。其以敏銳的洞察力首先提出周敦頤的《太極圖說》有問題，因與朱熹友善且相互賞識，就寫信與朱熹進行討論。「與朱元晦友善。首言《太極圖說》非正。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[5]「嘗謂晦翁《太極圖說》與《通書》不類，疑非周子所爲。不然，則或是其學未成時所作。不然，則或是傳他人之文，後人不辨也。蓋《通書・理性命章》言中焉止矣。二氣五行，化生萬物，五殊二實，二本則一，曰一曰中，即太極也，未嘗於其上加無極二字。《動靜章》言五行、太極、陰陽，亦無無極之文。假令《太極圖說》是其所傳，或其少時所作，則作《通書》時不言無極，蓋已知其說之非矣。晦翁不以爲然。先生以其求勝不求益，不復致辯。」（《宋元學案》卷五十七《梭山復齋學案》）陸九韶認爲周敦頤的《太極圖說》在「太極」之上加「無極」是頭上安頭，而且周敦頤後來在《通書》中也意識到了自己的錯誤，不再提「無極」。陸九韶於淳熙十二年（1185）寫信給朱熹提出了自己的觀點。朱熹爲《太極圖說》作過疏解，寫成《太極圖說解》，完全認同「無極—太極」之說，認爲「無極」正好說明理之無形。陸九韶認爲朱熹「求勝不求益」，因此不再做辯論。

陸九韶向朱熹提出《太極圖說》問題，本來衹是當作與朋友做些學術討論，但朱熹卻回信說：「梭山急

守相薦舉賢才，以「舉人」稱所舉之人。唐、宋時有進士科，稱可以應進士考試的人爲舉人，舉人沒有入仕資格，且會試落第者必須重新參加府試或州試。至明、清時，則稱鄉試中試的人爲舉人，可以進入仕途，且一直有參加會試資格。

[1]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第479—480頁。

[2]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第322頁。

[3]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第331—334頁。

[4]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百三十四 列傳第一百九十三《儒林四・陸九韶傳》，中華書局，1985，第12879頁。

[5]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第480頁。

迫，看人文字未能盡彼之情，而欲遽申己意，是以輕於立論，徒爲多說，而未必果當於理。」陸九淵不滿朱熹對兄長的批評，於淳熙十五年（1188）寫信給朱熹，繼續論辯，從而引發了「鵝湖之會」後的另一個辯論——「朱陸無極太極之辯」。在信中陸九淵先敘述了兄長九韶與朱熹辯論的緣由後，開宗明義指出：「夫太極者，實有是理，聖人從而發明之耳，非以空言立論，使後人簸弄於頰舌紙筆之間也。」強調對「理」的真實性體證，指出聖人於切實體證中發明太極之理，而不是空言立論，讓後人玩弄於口舌、紙筆之間。並指出「太極」即「理」，無需用「無極」來加以形容，「蓋『極』者，中也，言『無極』則是猶言『無中』也，是奚可哉？」（《陸九淵集》卷二《書・與朱元晦三・之一》）[1]

陸九齡（1132—1180），字子壽，人稱「復齋先生」。「幼穎悟端重」，「稍長，補郡學弟子員」。「時秦檜當國，無道程氏學者」，「遂歸家，從父兄講學益力」，自諸子百家至陰陽、星曆、五行、卜筮無所不涉。後「入太學，司業汪應辰舉爲學錄」。乾道五年（1169）登進士第，授迪功郎，擬調任荊湖南路桂陽軍（治所在平陽縣，今湖南桂陽縣）軍學（州學）教授，以雙親年老道遠，改任興國軍（治所在永興縣，今湖北陽新縣）教授。還未赴任，逢湖南茶民起義攻打廬陵（今江西吉安），他主持鄉郡「義社」，率門生及鄉人習武，防禦起義軍入境，調度屯御皆有法。及至興國任職，整肅學規，勸士興學，學風大振。（《宋史・陸九齡傳》）[2]

陸九齡心學思想經歷了由博雜到簡潔自得的歷程，爲學十分注重倫理道德實踐，批評繁瑣支離的治學方法，主張「治人必先治己，自治莫大於治氣。氣之不平，其病不一，而忿懥之害爲尤大」，要求「身體心驗，使吾身心與聖賢之言相應，擇其最切己者，勤而行之」，反對「棄日用而論心，遺倫理而語道」。（《宋元學案》卷五十七《梭山復齋學案》）在父兄的教導下，陸九齡學思並重、踐履結合，總結出一套使身心與聖賢言教相應的心學思想，爲六弟陸九淵創建心學奠定了堅實的基礎。陸九齡主動擔當六弟陸九淵的啟蒙老師，教之以《禮經》《易》等經典，以及騎馬的技巧與心要等。陸九淵十歲時跟陸九齡到撫州郡學讀書，後又跟陸九齡到疏山寺讀書三年。在諸兄弟中陸九齡對陸九淵的教導最多、影響最大，其心學思想在很大程度上影響了陸九淵。南宋淳熙二年（1175），陸九齡、陸九淵兄弟倆共赴「鵝湖之會」。

陸九淵（1139—1193），字子靜，因其曾在象山精舍（後稱象山書院，位於今江西鷹潭貴溪市西南）聚徒講學，自號「像山翁」，世稱「像山先生」。書齋名「存」，世稱「存齋先生」。陸九淵父親陸賀以禮齊家爲表率，三位兄長陸九思、陸九敘、陸九皋中興家道，使生計無憂，無私奉獻並悌愛著三位弟弟陸九韶、陸九齡、陸九淵，爲他們從容、安心地研習、講論聖學創造條件，如此才有他們後來實踐先王之道，深造自得工夫，傳承孔孟心學，創立「象山心學」的成就。陸氏兄弟爲學目的是「履於日用」、指導人生而非科舉中榜。他們兄弟間互爲師友，相互提攜又和而不同。陸九淵年齡最小，成就最大。他因天資聰穎加上後天勤奮，在繼承復齋心學及孔孟心學的基礎上，開創出宋儒心學——象山心學。從客觀上講，象山心學是陸氏諸兄弟集體智慧的結晶，由陸九淵作爲代表將其發揚光大。象山心學主張「心即理」「發明本心」「尊德性」「大做一個人」「踐履工夫」等，上承孔孟，下啟王陽明，形成「陸王心學」。

㈡陸九淵成長歷程

現將《陸九淵集》卷三十六《年譜》[3]中關於陸九淵的事蹟部分摘引如下：

先生四歲，靜重如成人。常侍宣教公（陸賀）行，遇事物必致問。一日，忽問天地何所窮際，公笑而不

[1]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第21—25頁。
[2]〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四百三十四 列傳第一百九十三《儒林四・陸九齡傳》，中華書局，1985。
[3]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第479—533頁。

答，遂深思至忘寢食。總角誦經，夕不寐，不脫衣，履有弊而無壞，指甲甚修，足跡未嘗至庖廚。常自灑掃林下，宴坐終日。立於門，過者駐望稱嘆，以其端莊雍容異常兒。（第 481 頁）

庖廚：廚房。總角：古時少兒男未冠、女未笄時的髮型。頭髮梳成兩個髮髻，如頭頂兩角。

先生八歲。讀《論語・學而》，即疑有子三章。及看《孟子》（《滕文公上》），到曾子不肯師事有子，至「江漢以濯之，秋陽以暴之」等語，因嘆曾子見得聖人高明潔白如此。又丱（guàn）角時，聞人誦伊川（程頤）語，云：「伊川之言，奚爲與孔孟之言不類？」蓋生而清明，有如此者。（第 481—482 頁）

「履有弊而無壞」：鞋子穿到破舊但不會穿壞。「丱（guàn）角」：同總角。

先生十三歲，因宇宙字義，篤志聖學……先生自三四歲時，思天地何所窮際不得……後十餘歲，因讀古書至「宇宙」二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「元來無窮。人與天地萬物，皆在無窮之中者也。」乃援筆書曰：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」又曰：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。」

故其啟悟學者，多及宇宙二字。如曰：「道塞宇宙，非有所隱遁。在天曰陰陽，在地曰剛柔，在人曰仁義。仁義者，人之本心也。」又曰：「是理充塞宇宙。天地順此而動，故日月不過而四時不忒（tè）；聖人順此而動，故刑罰清而民服。」又曰：「此理塞宇宙，誰能逃之，順之則吉，逆之則凶。」又曰：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」

是年，復齋（陸九齡）因讀《論語》，命先生近前，問云：「看有子一章如何？」先生曰：「此有子之言，非夫子之言。」復齋曰：「孔門除卻曾子，便到有子，未可輕議。」先生曰：「夫子之言簡易，有子之言支離。」復齋嘗於窗下讀《程易》（《程氏易傳》），至「艮其背」四句，反覆誦讀不已。先生偶過其前，復齋問曰：「汝看程正叔（程頤）此段如何？」先生曰：「終是不直截明白。『艮其背，不獲其身』，無我；『行其庭，不見其人』，無物。」復齋大喜。（第 482—483 頁）

陸九淵自幼聰穎好學，多思好問，心智早熟。他三歲時生母去世，經喪禮後，神情嚴肅，外儀靜重如成人，開始對世間萬物感到十分好奇。有一天，他向父親提問：「天地何所窮際？」父親笑而未答。他以赤子之心追問天地宇宙等高深問題，以至於「深思至忘寢食」。

在良好家風的熏陶和兄長們的悉心教導下，陸九淵學思並重。八歲時，他初讀《論語》，對其首篇《學而》中記錄有子言論的三章內容曾表示懷疑，後來認爲有子的話支離破碎，不符合孔子的原意，比如孝順父母的人也可能犯上作亂，不能一概而論。等讀到《孟子・滕文公上》記載的曾子斷然拒絕以師禮侍奉言行像孔子的有子時，他「因（於是）嘆曾子見得聖人高明潔白如此」，並對聖賢的人格、氣象，產生了無限景仰。後來聽到別人誦讀程頤語錄時，他便敏銳覺察到，程頤的言語思想並非傳承儒家孔孟之正宗。陸九淵生而清明若此。

十歲那年，陸九淵陪同五兄陸九齡入郡學讀書，因其文雅大方、氣質不凡，受到老師吳茂榮的賞識和器重，吳茂榮遂將長女吳愛卿許配給他。

陸九淵十三歲時讀古書，看到其中對「宇宙」二字解釋爲「四方上下曰宇，往古來今曰宙」[1]時，恍然大

[1] 尸子曰：「天地四方曰宇，往古來今曰宙」尸子（生卒年不詳），先秦雜家代表人物。《漢書•藝文誌》雜家有「《尸子》二十篇」。此外，西漢淮南王劉安與賓客所譔《淮南子・原道訓》有：「夫道者……橫四維而含陰陽，紘（hóng，維繫）宇宙而章三光（日、月、星）」。《淮南子・齊俗訓》有：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇，道在其間而莫知其所。」《漢書•藝文誌》也把《淮南子》列爲雜家，有「《淮南》內二十一篇，外三十三篇」。

悟，「元來無窮。人與天地萬物，皆在無窮之中者也」。橫梗心中近十年的「天地何所窮際」的困惑蕩然無存。在豁然貫通的妙樂時刻，陸九淵提筆寫下：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。”至此，陆九渊“心即理”“道外无事，事外无道”“艮背行庭、无物无我”“人生天地间，此道塞宇宙”“孔孟心学为圣人成己之学”等重要理念已初步形成。十三岁的陆九渊已经明白“志小不可以语大人事”「人惟患無志，有志者無有不成者」和「學能改變氣質」的道理，並對孔孟之學有較深的領悟和相應。

十五歲那年的初夏，陸九淵陪同家人到郊野觀光。父親令兄弟們各自領韻作詩，以表心境。陸九淵得「偕」字後，即興吟詩：「講習豈無樂，鑽磨未有涯。書非貴口誦，學必到心齋。酒可陶吾性，詩堪述所懷。誰言曾點志，吾得與之偕。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[1]可見少年之陸九淵已精讀《論語》《孟子》，重點關注的就是深得孔門心法的曾點、曾參和孟子之言行。

紹興二十四年（1154），陸九淵十六歲，讀三國六朝的歷史，看到夷狄亂華，又聽聞長輩們說起本朝靖康之恥，於是剪去指甲，學弓馬。紹興二十五年（1155），陸九淵作《大人詩》（又稱《少時作》）：「從來膽大胸膈寬，虎豹億萬虯龍千，從頭收拾一口吞。有時此輩未妥帖，哮吼大嚼無毫全。朝飲渤澥（渤海）水，暮宿崑崙巔，連山（神州眾山）以爲琴，長河（長江黃河）爲之弦，萬古不傳音（孔孟之道），吾當爲君宣。」（《陸九淵集》卷二十五《詩・少時作》）[2]秦檜病死，朝野群情激憤，紛紛上書揭露其罪行。十七歲的陸九淵得知此情，有感於人品高低有天壤之別的現實情況，將其楚辭風格的《大人詩》提煉成五言絕句，曰：「仰首攀南斗，翻身倚北辰，舉頭天外望，無我這般人！」（《陸九淵集》卷三十五《語錄下》）[3]

此後七年間，陸九淵在道德理想與現實的世俗功利之間彷徨，不願隨順俗世趕赴科舉。紹興三十二年（1162），二十四歲的陸九淵在親友極力勸勉下才報名應考鄉試，以《周禮》報考，發揮自如，文章深得考官賞識，以第四名中舉。當年冬天父親去世，陸九淵守喪三年，未能參加次年南宮春試。

乾道七年（1171）秋天，陸九淵再次應考鄉試，以《易經》報考，中舉得解，取得問鼎進士的機會。次年春天（二月），三十四歲的陸九淵首次到南宋行都臨安（今杭州）參加尚書省省試，即南宮春試。其《易》《論》《策》的三卷文章都有極高水平和見地，主考官呂祖謙讀到其《易》卷就「擊節嘆賞」，讀到其《論》卷《天地之性人爲貴論》「愈加嘆賞」，讀到其《策》卷更覺「文意俱高」。呂祖謙因父親病危而必須提前離開考場，於是懇切囑咐知舉官尤袤和主考官趙汝愚：「此卷超絕有學問者，必是江西陸子靜之文，此人斷不可失也。」尤袤和趙汝愚也賞識其文，因而陸九淵被選中參加廷試。後來呂祖謙遇到陸九淵，還對他說：「一見高文，心開目明，知其爲江西陸子靜也。」呂祖謙從那麼多試卷中，一眼就看中其試卷，而且還篤定這是陸九淵的試卷，這既說明呂祖謙對陸九淵的文章特點很熟悉，也說明呂祖謙對陸九淵的心學觀點是認同和欣賞的。對呂祖謙的知遇之恩，陸九淵也是心存感激和尊敬的，視呂祖謙爲知己和老師，留下一份令人讚嘆的師生之緣。同年夏天，陸九淵在廷試對策中以末甲及第，賜同進士出身，獲金榜題名。

陸九淵才華出眾，且受到呂祖謙等當朝名家的讚賞，名聲和影響越來越大。省試後在行都，前來請教、問學的學者絡繹不絕。陸九淵時常需要夜以繼日地接待學人，爲之解惑，然而卻不曾見他露過昏亂之色。他講學時表裡清明，神采映照，聽講者無不興致盎然。「諸賢從游。先生朝夕應酬問答，學者踵至，至不得寢者餘四十日。所以自奉（自身生活供養）甚薄，而精神益強，聽其言者，興起甚眾」。（《陸九淵集》卷三十六

[1] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第484頁。
[2] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第299頁。
[3] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第459頁。

《年譜》）[1]

乾道八年（1172）三月下旬，陸九淵受富陽縣（今浙江杭州富陽區）主簿楊簡（字敬仲）邀請，到富陽短暫逗留休息。楊簡之前在臨安聽過陸九淵講課，就繼續問陸九淵「如何是本心」。陸九淵多次引用孟子的「四端之心」來解釋本心，楊簡仍未能洞徹本心真意，「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」此時正好有兩人因買賣扇子起爭執而訴訟到縣衙，楊簡就去處理此案件，並很快斷清了此訴訟。陸九淵就以斷案爲例進行解說「是者知其爲是，非者知其爲非，此其敬仲本心」，「簡忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通」。楊簡當即心悅誠服地扶陸九淵面南而坐，跪地行拜師禮，正式成爲陸九淵的弟子。陸九淵後來曾與他人說：「敬仲可謂一日千里。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[2]

在此期間，還有許多人也拜陸九淵爲師，其中最爲出色的有四人——楊簡、袁燮（xiè）、舒璘、沈煥，史稱「甬上四先生」。這四人本是同鄉和太學同窗，交情甚篤，曾師事陸九淵五兄陸九齡（陸九齡曾任太學學錄），初步接觸心學後，順緣拜入陸九淵門下。

乾道八年（1172）七月，在等候朝廷任命期間，三十四歲的陸九淵回到家鄉江西金溪青田。與兄長們商量後把家院東偏房槐堂（堂前有古槐木）闢爲講堂，公開授徒講學，自號「存齋先生」。消息傳開，前來拜師求學的八方學者絡繹不絕，轟動學界。陸九淵在槐堂講學以「求放心」爲依歸，以「立志」爲先。故不甚注重條規學約，力求直指本心：「先生既受徒，即去今世所謂學規者，而諸生善心自興，容禮自莊，雍雍于于（從容大方），後至者相觀而化。蓋先生深知學者心術之微，言中其情，或至汗下。有懷於中而不能自曉者，爲之條析其故，悉如其心。亦有相去千里，素無雅故（故交），聞其大概，而盡得其爲人。」

同鄉的朱桴（字濟道）、朱泰卿（字亨道）兄弟，年紀比陸九淵大，而且還是鄉里有名的私塾老師，但還是誠懇地前來求學問道。他們曾對人說：「先生所以誨人者，深切著明，大概是令人求放心。其有志於學者，數人相與講切（講論切磋），無非此事，不復以言語文字爲意，令人嘆仰無已。其有意作文者，先收拾精神，涵養德性。根本既正，不患不能作文。」學生陳剛（字正己）告訴傅夢泉（字子淵）云：「首尾一月，先生諄諄隻言辨志，又言古人入學一年，早知離經辨志[3]，今人有終其身而不知自辨者，是可哀也。」傅夢泉云：「當時雖未領略，終唸唸不置。一日，讀《孟子・公孫丑》章，忽然心與相應，胸中豁然甦醒。嘆曰：『平生多少志念精力，卻一切著在功利上，自是始辨其志。』雖然如此，猶未知下手處。及親見先生，方得個入頭處。」傅夢泉也到槐堂學習，回來後，陳剛問他：「陸先生教人何先？」對曰：「辨志。」復問：「何辨？」對曰：「義利之辨。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[4]

淳熙八年（1181）春天，陸九淵講學於白鹿洞書院，講的也是「義利之辨」。而十年前，陸九淵於槐堂講學時，其心學體系已基本建立。

槐堂諸儒人數眾多，其中有傳承建樹、影響較大的弟子主要有傅夢泉（字子淵）、鄧約禮（字文范）、傅子云（字季魯）、黃叔豐（字符吉）、陳剛（字正己）、徐仲誠、李伯敏（字敏求）、張商佐（字輔之）、詹阜民（字子南）、包揚（字顯道）、朱桴（字濟道）、朱泰卿（字亨道）等六十多人，遍及浙贛閩粵四省。這些弟子學成後回到家鄉，創立齋舍，宣講陸氏心學，爲傳播和弘揚陸氏心學作出了巨大貢獻。（參見《宋元學案》卷七十七《槐堂諸儒學案》）

淳熙元年（1174）三月，三十六歲的陸九淵被授迪功郎、任命爲江南西路隆興府（治所在今江西南昌）

---

[1] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第487頁。
[2] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第487—488頁。
[3] 《禮記・學記》曰：「古之教者，家有塾，黨（五百家爲黨）有庠，術（通『遂』，一萬兩千五百家）有序，國有學。比年（每年）入學，中年（隔一年）考校。一年視離經辨志（讀斷經書文句，明察聖賢志向）；三年視敬業樂群；五年視博習親師；七年視論學取友，謂之小成。九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者說服而遠者懷之，此大學之道也。」
[4] 本段及上段見於〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第488—489頁。

靖安縣（今屬江西宜春市）主簿。五月，專程前往兩浙東路衢州（今浙江衢州，四省通衢，南渡後孔氏南宗家廟所在地）拜訪當年舉進士時的主考官呂祖謙，以表尊敬和感謝。兩人相談甚歡，惺惺相惜。陸九淵對金華學派注重史學[1]的學術傳統印象深刻，對他往後在國子監講授《春秋》有著重要影響。（參見《陸九淵集》卷二十三《講義・大學春秋講義四》）[2]

㈢鵝湖之會，經驗智與般若智之交鋒

淳熙二年（1175）春末，呂祖謙應朱熹之邀來到福建建甌，之後來到建陽寒泉精舍。兩人共閱周敦頤、二程、張載等北宋大儒的著作，感嘆他們學問思想之博大精深，初學者不易把握其要義，於是一起編成《近思錄》十四卷，以作爲初學者學習四位大儒著作的階梯。呂祖謙因有感於友人朱熹學識深厚，當世難得，另友人江西陸九齡、陸九淵兄弟同樣學術淵博，大有後來居上之勢，可惜朱陸學術觀點有異，而萌發約請雙方於鵝湖寺聚會論學，以期形成共識，共同闡揚儒學。朱熹當面就答應了，陸氏兄弟收到邀請也欣然答應，期待在此學界盛會上闡明自己的觀點，以證明自己爲儒家正宗。

《陸九淵集》卷三十六《年譜》[3]記載了朱亨道對此盛會的概述：

朱亨道書云：「鵝湖講道切誠，當今盛事。伯恭（呂祖謙）蓋慮陸與朱議論猶有異同，欲會歸於一，而定其所適從，其意甚善。伯恭蓋有志於此語，自得則未也。臨川趙守景明邀劉子澄、趙景昭。景昭在臨安與先生（陸九淵）相款（誠懇相交），亦有意於學。」又云：「鵝湖之會，論及教人。元晦（朱熹）之意，欲令人泛觀博覽，而後歸之約。二陸之意，欲先發明人之本心，而後使之博覽。朱以陸之教人爲太簡，陸以朱之教人爲支離，此頗不合。先生更欲與元晦辯，以爲堯舜之前何書可讀？復齋止之。趙劉諸公拱聽而已。先發明之說，未可厚誣，元晦見二詩不平，似不能無我。」

鵝湖之會，朱熹與二陸就「爲學之方」，即治學之道與做人之要，展開了激烈討論。朱熹認爲，爲學須通過博覽群書和對外物的觀察，來啟發對「理」的認識，即通過積漸的功夫而達到豁然貫通，重點強調「道問學」。二陸則認爲，爲學須先發明本心，立心才能明理，而後再博覽古今，重點強調「尊德性」。爲此，雙方互相批評，朱熹說心學方法過於簡陋，不是真做學問。陸九淵認爲「爲學之方」首推「尊德性」，而博覽群經和觀察外物的理學方法過於繁瑣支離，以至被一些枝節問題所纏，丟了根本。其實在明白心性的基礎上，理明法透與發明本心是相輔相成的，應該並重并舉。不過朱亨道及與會諸儒都沒有認識到朱陸之辯的核心、本質。關於朱陸之辯的實質，我們後面還會詳細講到。

《陸九淵集》卷三十四《語錄上》[4]講述了鵝湖之會的一些更詳細情況：

呂伯恭（呂祖謙）爲鵝湖之集，先兄復齋（陸九齡）謂某（陸九淵自稱）曰：「伯恭約元晦（朱熹）爲此集，正爲學術異同，某兄弟先自不同，何以望鵝湖之同。」先兄遂與某議論致辯，又令某自說，至晚罷。先兄云：「子靜（陸九淵）之說是。」次早，某請先兄說，先兄云：「某無說，夜來思之，子靜之說極是。方得一詩云：『孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳注翻蓁塞，著意精微轉陸沉。珍重友朋相切琢，須知至樂在於今。』」某云：「詩甚佳，但第二句微有未安。」先兄云：「說得恁地，又道未安，更要如何？」某云：「不妨一面起行，某沿途卻和此詩。」

及至鵝湖，伯恭首問先兄別後新功。先兄舉詩，才四句，元晦顧伯恭曰：「子壽早已上子靜船了也。」

---

[1] 金華學派，是南宋以呂祖謙爲代表的儒家學派，屬浙東學派。因呂祖謙爲婺州金華人，故該學亦稱「婺學」「呂學」。呂祖謙著有《春秋左氏傳說》《春秋左氏傳續說》《東萊左氏博議》《呂氏家塾讀書記》《歷代制度詳說》《皇朝文鑒》等，其弟呂祖儉著有《大愚集》。

[2] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第276—283頁。

[3] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第491頁。

[4] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第427—428頁。

舉詩罷，遂致辯於先兄。某云：「途中某和得家兄此詩云：『墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流滴到滄溟水，拳石崇成泰華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。』」舉詩至此，元晦失色。至「欲知自下升高處，真偽先須辨只今。」元晦大不懌，於是各休息。翌日二公商量數十折議論來，莫不悉破其說。繼日凡致辯，其說隨屈。伯恭甚有虛心相聽之意，竟爲元晦所尼。後往南康，元晦延入白鹿講說，因講「君子喻於義」一章。元晦再三云：「某在此不曾說到這裡，負愧何言！」

赴會前夕，陸九齡向陸九淵建議：鵝湖之集要與朱元晦辯論學術異同，我們兄弟二人應該先統一一下學術思想。兩人於是進行議論致辯，陸九齡還讓陸九淵自己陳述其學術主張，到了晚上才停下來。陸九齡非常認同弟弟的學術觀點。第二天早上，陸九淵請哥哥陳述其學術主張，陸九齡表示完全同意弟弟的觀點，已經沒有什麼可說的了，隨即賦七言律詩一首，後來命名爲《鵝湖示同志》：

孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。
大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。
留情傳注翻蓁塞，著意精微轉陸沉。
珍重友朋相切琢，須知至樂在於今。

岑（cén）：山小而高。蓁（zhēn）：荊棘叢生，草木茂盛。

此詩大意爲：人幼小時就知道愛，長大後知道敬，古聖先賢代代相傳的其實就是這個心。做人、做學問，要注重發明本心、闡發德性，離開這個根本，就如沒有地基的房室和沒有根基的山嶺。如果忽視了本心德性，一味地把精力投入到註解古人經籍之中，勢必像翻越荊棘叢生的山路那樣，步履艱難；如果衹是咬文嚼字不得要領，必然會沉淪於文字海洋中，死於句下。我認爲學友之間切磋學問的最大樂趣，恐怕還是在於探討書本上所不能明示的、諸位內心中當下就有的本心德性。

陸九淵對兄長的新作十分讚歎，感覺到其與自己的思想很接近，同時又真誠地表示詩中第二句「古聖相傳只此心」微有未安。認爲本心是人人俱有，並不是古代聖賢相傳下來的，而是人同此心，心同此理，都是不可磨滅的「此心」。並告訴兄長將於路上作詩一首應和。此時陸九淵注重強調本心人人俱有，沒有認識到其實心有人心和道心，通過古聖先賢的傳心，可以讓人明白並保任此「四端之心」，並使道心盡快由潛轉顯。

淳熙二年（1175）六月初，三十九歲的呂祖謙、四十六歲的朱熹、四十四歲的陸九齡和三十七歲的陸九淵，以及他們的多位門人弟子、信州知州詹儀之、臨川太守趙景明（趙熠）及其兄弟趙景昭（趙焯）、宜黃知縣劉清之（字子澄）、江浙地區部分學者先後到達信州鉛山鵝湖寺（今江西上饒鉛山縣鵝湖鎮鵝湖書院），真可謂群英薈萃、盛況空前。

呂祖謙以東道主的身份主持聚會，先問陸九齡多日不見，有何新的學術思想。陸九齡向在座師友行禮後，表示十分慚愧，近來並無新見解，衹是略有所感而作了一首詩，於是把已經寫好的那首七言律詩讀了一遍。剛讀了四句，朱熹就對呂祖謙說陸子壽已經上了陸子靜的船了，意爲陸家兄弟二人的學術觀點，已融爲一體、密不可分了。陸九齡把此詩讀完後，朱熹與陸九齡進行了辯論。呂祖謙徵求陸九淵對其兄長之新作的看法。陸九淵向各位師友行禮後，說：「我在途中作了一首詩應和家兄的新作，請讓我念出來。」此即《鵝湖和教授兄韻》：

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。
涓流滴到滄溟水，拳石崇成泰華岑。
易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。
欲知自下升高處，真偽先須辨只今。

「泰華」：泰山和華山。「只今」：現在，如今。

此詩大意爲：人即使沒受多少教育，他見到墳墓就會生起哀傷之心，見到宗廟就會生起欽敬之心。此哀傷、欽敬之心，是油然而生的，也是人所共有的、千古不磨的「本心」，並不需要「古聖相傳」。衹要在本心上下功夫，日積月纍終可達生命覺醒和圓滿，就如涓涓細流一點一滴可匯成滄溟之水，拳頭大的石頭一塊一塊可壘成泰岳、華山。這種源於本心的「易簡工夫」、爲學之道，纔是永恆的大事業。相反，旁求他索、不著根本的支離之學衹能浮沉不定。欲知讓人生境界由低提陞到高的關鍵，當下首先必須辨明治學方法的真偽優劣。

「易簡」一詞來自《周易•系辭上傳》：「乾以易知，坤以簡能；易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功；有親則可久，有功則可大；可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。」陸九淵主張發明本心，開闢此簡易之本源，由約統博、以簡馭繁，則學問、道業之艱難險阻才可克服而暢通也。「易簡之善，有親有功，可久可大，苟不懈怠廢放，固當日新其德，日逐和平之樂，無復艱屯之意。」（《陸九淵集》卷五《書•與楊敬仲•二》）[1]「天下之理，將從其簡且易者而學之乎？將欲其繁且難者而學之乎？若繁且難者果足以爲道，勞苦而爲之可也，其實本不足以爲道，學者何苦於繁難之說。簡且易者，又易知易從，又信足以爲道，學者何憚而不爲簡易之從乎？」（《陸九淵集》卷三十四《語錄上》）[2]

該詩更是抑朱揚陸，指出陸氏心學爲「易簡之學」，而朱熹理學爲「支離之學」，這是很嚴重的批評了。「元晦大不懌」，朱熹臉上瞬間失色，呂祖謙見此情況，宣佈休會，以顧及大體，免傷雅興和氣。

次日，呂朱「二公商量數十折議論來，莫不悉破其說」。「繼日凡致辯，其說隨屈」。接下來兩天，朱熹與二陸就「爲學之方」展開了激烈討論。朱陸雙方的分歧點在易簡與博約、尊德性與道問學，但是誰也說服不了誰。陸九淵「更欲與元晦辯，以爲堯舜之前何書可讀？」但是陸九齡阻止了此辯論。

此外，雙方還對《周易•系辭下傳》中九卦[3]之序及道德意蘊進行了探討與辯論。陸九淵的易學思想豐富且有獨特見解，令朱呂二公十分信服。現將《陸九淵集》卷三十六《年譜》[4]中關於陸九淵的易學見解摘引如下：

朱呂二公話及九卦之序，先生因亹亹（wěi，娓娓而談）言之。大略謂：「『復』（䷗，震下坤上）是本心復處，如何列在第三卦，而先之以『履』（䷉，兌下乾上）與『謙』（䷎，艮下坤上）？蓋『履』之爲卦，上天下澤，人生斯世，須先辨得俯仰乎天地而有此一身，以達於所履。其所履有得有失，又繫於謙與不謙之分。謙則精神渾收聚於內，不謙則精神渾流散於外。惟能辨得吾一身所以在天地間舉錯動作之由，而斂藏其精神，使之在內而不在外，則此心斯可得而復矣。次之以常固，又次之以損益，又次之以困。蓋本心既復，謹始克終，曾不少廢，以得其常，而至於堅固。私慾日以消磨而爲損，天理日以澄瑩而爲益，雖涉危陷險，所遭多至於困，而此心卓然不動。然後於道有得，左右逢其原，如鑿井取泉，處處皆足。蓋至於此則順理而行，無纖毫透漏，如巽風之散，無往不入。雖密房奧室，有一縫一罅，即能入之矣。」二公大服。

比之陸九淵，朱熹《周易本義》對九卦之序的部分註釋如下：

「履」，禮也。上天下澤，定分不易，必謹乎此，然後其德有以爲基而立也。「謙」者，自卑而尊人，

[1] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第65頁。
[2] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第423頁。
[3] 《周易•系辭下傳》不憚繁複而三陳九卦，以示對此九卦的重視。「《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎？是故『履』，德之基也；『謙』，德之柄也；『復』，德之本也；『恆』，德之固也；『損』，德之修也；『益』，德之裕也；『困』，德之辨也；『井』，德之地也；『巽』，德之制也。『履』，和而至；『謙』，尊而光；『復』，小而辨於物；『恆』，雜而不厭；『損』，先難而後易；『益』，長裕而不設；『困』，窮而通；『井』，居其所而遷；『巽』，稱而隱。『履』以和行，『謙』以制禮，『復』以自知，『恆』以一德，『損』以遠害，『益』以興利，『困』以寡怨，『井』以辨義，『巽』以行權。」
[4] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第490—491頁。

又爲禮者之所當執持而不可失者也。九卦皆反身修德以處憂患之事也，而有序焉。基，所以立。柄，所以持。「復」者，心不外而善端存。「恆」（䷟，巽下震上）者，守不變而常且久，懲忿窒慾以修身，遷善改過以長善，「困」（䷮，坎下兌上）以自驗其力，「井」（䷯，巽下坎上）以不變其所，然後能「巽」順於理以制事變也。

鵝湖之會是中國思想史上的一個重大事件，是理學和心學的第一次正面交流和辯論，雙方以友輔道，雖未達到呂祖謙原定「會歸於一」之目的，但客觀上使心學思想得到有效宣傳，在難得的正式場合登台亮相，也給朱熹的弟子們提供了一個親聞心學這一新學問的好機會。同時，通過這種君子周而不比、和而不同的學術爭鳴，使雙方更加理解對方的學問特點，有利於取長補短、共同進步。朱熹與二陸的對話涉及「理」與「心」「道問學」與「尊德性」的關係等重大議題。三位皆是學問與修德並重的道德實踐者，對於他們所構建的理學和心學何者纔是儒家文化之正宗，他們辯論的實質是什麼，後世學者持續數百年的辯論，均未得出公允的結論。當代著名生命學家潘麟先生從後天經驗智慧和先天般若智慧的角度切入，深入剖析了八百四十多年前這場鵝湖學術盛會的實質，他認爲：

陸九淵的學術思想是發明本心以回歸先天的般若智慧。朱熹的學術思想是從經驗智慧的角度切入，以經世致用，彌補般若智慧在世間的不足。然而，雙方都沒有把經驗智慧與般若智慧明確分判開來，都把這兩種智慧攪混在一起，由此才有了這一千古第一辯——鵝湖之會。

經驗智慧的架構就是西方文化發展出來的自然科學與社會科學，儒家始終沒有建立起一套完整的經驗智慧的架構體系，儒家的核心經典——四書五經是緊緊圍繞著般若智慧而展開的，即圍繞著德性、仁、良知而展開。與前人站在般若智慧的角度來註解四書五經的方式不同，朱熹是站在經驗智慧的角度，希望通過註解四書五經的方式把經驗智慧的架構建立起來。但由於朱熹對經驗智慧祇有朦朧的直覺而沒有明確的認知，故其所註解的四書五經是既沒有經驗智慧又沒有般若智慧。他註解的經典將經驗智慧和般若智慧攪混在了一起，未能清晰透徹地講述這兩種智慧。

而陸九淵是真正繼承了孟子的精髓，故他對般若智慧的認知是清晰透徹的。因此，站在陸九淵的角度來看朱熹的思想，它是「支離」「歧出」的，並非儒家正道。但其實朱熹所論的是經驗智慧，陸九淵所論的爲般若智慧，它們之間是有本質上的區別的（關於經驗智慧與般若智慧之間的論述，參見潘麟先生《〈大學〉廣義》等著作）。般若智慧帶來的是內解放，經驗智慧帶來的是外解放，般若智慧體系化以後就是生命科學，經驗智慧體系化以後就是社會科學和自然科學。

故「鵝湖之爭」實際上是般若智慧與經驗智慧之爭，再進一步地講是生命科學與自然科學、社會科學之爭。「鵝湖之會」是中國思想文化史上生命科學與自然科學、社會科學，即般若智慧與經驗智慧的第一次正式交鋒。這個爭論一直延續到「五四運動」。

「五四運動」後期的「科玄之爭」是把東方文化之生命科學（般若智慧）與西方文化之自然科學、社會科學（經驗智慧）尖銳地對立起來，令我們二者祇能選其一。爭論到最後，它得出的結論是：我們祇要西方之自然科學和社會科學，而不要東方之生命科學，即祇要經驗智慧而不要般若智慧。其結局是把我們的國學——聖賢學問（生命科學）所代表的整個東方文化全部打倒。此後，我們因全盤接受西方的自然科學和社會科學，而丟失了我們東方的生命科學。

我們應正確看待生命科學（般若智慧）與自然科學、社會科學（經驗智慧）之間的關係：二者爲鳥之雙翼、車之雙輪的關係，缺一不可；一個是內解放，一個是外解放，不可相互取代。生命科學（般若智慧）與自然科學、社會科學（經驗智慧），它們之間並不矛盾，而是相得益彰、相互促進的關係。（摘自《潘麟先

生講授：鵝湖之會的實質》）

㈣白鹿洞講學，義利之辨

淳熙六年（1179），四十一歲的陸九淵調任福建路建寧府崇安縣（治所在今福建武夷山市崇安街道）主簿。福建崇安是朱熹十四歲以後讀書求學、講學及著書立說的故鄉。陸九淵在崇安的兩年多時間裡，對朱子理學先講明後涵養的優點，有了更深切的理解。

淳熙七年（1180），與朋友讀書研論於離故居五里遠的滋蘭書齋。此年春，張栻（字敬夫，號南軒）去世，陸九淵倍感痛惜，寫信給包顯道說：「南軒物故（去世），何痛如之！吾道失助不細。近方欲通渠書，頗有所論，今遂抱恨矣。」（《陸九淵集》卷六《書•與包顯道》）[1]同年九月，陸九齡去世。九齡在臨終前說：「比來見得子靜之學甚明，恨不更相與切磋，見此道之大明耳。」陸九淵也曾說：「復齋先生涵養深密，躬行篤實。」在悲痛之餘，陸九淵爲其兄寫下了《全州教授陸先生行狀》。（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[2]陸九淵之尊敬哥哥陸九齡，就如程頤之尊敬哥哥程顥一樣，從他對陸九齡的尊稱「復齋先生」即可看出來。尊師重道之優良傳統，從沒有血緣關係的師徒之間，發展到了有血緣關係的兄弟之間。

淳熙八年（1181）二月，四十三歲的陸九淵帶了幾位弟子主動前往江南東路南康軍（軍治爲星子縣，即今江西九江廬山市）拜訪朱熹。自鵝湖聚會（1175）六年後，陸九淵親自登門拜訪，使朱熹非常感動。此前一年，陸九淵的五兄陸九齡去世了，朱熹的學術好友湖湘學派的張栻也英年早逝，而今兩人的共同摯友、鵝湖之會的組織者呂祖謙也重病在床，很可能將不久於人世。人世變故使兩位偉大思想家——「筋力氣血甚覺衰憊」的陸九淵和長年患眼疾的朱熹都深切地體會到人生苦短、世事無常，更加珍惜這促膝長談、冰釋前嫌的難得機緣。於是他倆攜手登船，泛舟於山水之間。

朱熹借此難得機會，誠心邀請陸九淵在他主持的白鹿洞書院向其弟子們宣講儒門學說。陸九淵挑選了《論語•裡仁第四》中「君子喻於義，小人喻於利」一章作爲這次獨特機緣的講學題目。君子與小人是儒家道德實踐主體的兩種相對的類型，君子追求生命的成長和覺醒，小人隨著自己的習氣和業力向下滾。當年（1172），陸九淵在槐堂首創的教學方法就是以義利分辨志向，此次正好結合先聖的教導向朱門弟子宣講其心學要義。《陸九淵集》卷二十三《講義•白鹿洞書院論語講義》[3]記載了陸九淵的精彩演講：

此章以義利判君子小人，辭旨曉白，然讀之者苟不切己觀省，亦恐未能有益也。某平日讀此，不無所感：竊謂學者於此，當辨其志。人之所喻（知曉）由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習者必在於義，所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習者必在於利，所習在利，斯喻於利矣。故學者之志不可不辨也。

科舉取士久矣，名儒鉅公皆由此出。今爲士者固不能免此。然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以爲君子小人之辨也。而今世以此相尚，使汩（gǔ）沒於此而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而要其志之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣。推而上之，則又惟官資崇卑、祿廩厚薄是計，豈能悉心力於國事民隱，以無負於任使之者哉？從事其間，更歷之多，講習之熟，安得不有所喻？顧恐不在於義耳。誠能深思是身，不可使之爲小人之歸，其於利慾之習，怛（dá，畏懼）焉爲之痛心疾首，專志乎義而日勉焉，博學審問，慎思明辨而篤行之。由是而進於場屋，其文必皆道其平日之學、胸中之蘊，而不詭於聖人。由是而仕，必皆共其職，勤其事，心乎國，心乎民，而不爲身計。其得不謂之君子乎。

秘書先生起廢以新斯堂，其意篤矣。凡至斯堂者，必不殊志。願與諸君勉之，以毋負其志。

---

[1]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第85頁。
[2]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第492頁。
[3]〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第275—276頁。

陸九淵聯繫現實、針砭時弊，認爲學人應善於在場屋（指科舉考試）得失、官資崇卑、祿廩厚薄等因素之間辨別義利，以區分君子與小人。他還希望與在場者共勉，以期不負志向。陸九淵在白鹿洞書院的簡短演講非常成功，以至於演講剛結束，朱熹就情不自禁上前由衷讚歎：「熹當與諸生共守，以無忘陸先生之訓。」並再三說：「熹在此不曾說到這裡，負愧何言。」並懇請陸九淵將此演講寫下來（名爲《白鹿洞書院論語講義》），安排刻石紀念，以供後世學人參學！陸九淵後來說：「講義述於當時發明精神不盡。當時說得來痛快，至有流涕者，元晦深感動，天氣微冷，而汗出揮扇。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[1]

當時，朱熹的官職、資歷、聲望等方面都在陸九淵之上，年齡也長於陸九淵，但他對陸九淵如此闡述孔子的仁學宗旨表示認同和讚歎。朱熹包容的態度，表現出一代大儒的廣闊胸襟和超凡脫俗的品格，令人敬仰！朱陸二賢的學術爭鳴和思想交流成了這一時期學術思想界一道亮麗的人文風景！

㈤國子學授課，華夷之辨

淳熙九年（1182）初秋，四十四歲的陸九淵被朝廷任命爲國子正，並開始在國子學講課。他在國子學分四次講解了《春秋》魯宣公八年至十年的部分內容，講義彙編成《大學春秋講義》（見《陸九淵集》卷二十三《講義》）。首章即以魯宣公八年（前 601）「楚人滅舒寥」爲題，開宗明義地闡明他自己的華夷觀點：「聖人貴中國，賤夷狄，非私中國也。中國得天地中和之氣，固禮義之所在。貴中國者，非貴中國也，貴禮義也。雖更衰亂，先王之典刑猶存，流風遺俗，未盡泯然也。夷狄盛強，吞并小國，將乘其氣力以憑陵諸夏，是禮義將無所措矣，此聖人之大憂也。」面對朝廷上下一片文恬武嬉、收復失地的呼聲日漸沉寂的局面，陸九淵希望通過講授《春秋》，向學生宣傳華夷之別、中國可貴之所在，借此激勵學生的愛國情感，激發他們收復失地的熱情。陸九淵還講了「天人感應」、聖人「因天變以自治」「君子以恐懼修身」，借《春秋》闡明了其史學觀點、禮義思想和心學內涵。此時的陸九淵已徹悟心性內涵，與六經合一，正如其所言，「學苟知本，六經皆我註腳」，「六經註我，我注六經」（《陸九淵集》卷三十四《語錄上》）[2]。

淳熙十年（1183），陸九淵繼續在國子學授課。該年冬，陸九淵從國子正升任爲敕令所刪定官，負責編寫、修訂和管理朝廷詔令文告，開始有機會瞭解南宋朝廷政策製定和管理地方官員等重要活動。其間最重要的政事是上殿輪對，向皇帝敬獻治國對策，爲朝廷有關政事提供決策參考。陸九淵抓住這報效朝廷、造福百姓的難得機會，向宋孝宗陳述五方面的要策。雖然陸九淵提出的「輪對五策」（見《陸九淵集》卷十八）[3]是高明而準確的方略，但由於各方面原因，他的策略均未被採納。當一片報國丹心被冷落後，陸九淵萌生退意。

㈥象山精舍論道，學者雲集

淳熙十三年（1186）十一月，陸九淵奉旨主管台州崇道觀（與朱熹的「奉祠」類似），退出朝政，告別臨安。因這祇是個管理道觀的閑職，於是他便回家鄉講學，一時學者雲集。「既歸，學者輻輳。時鄉曲長老，亦俯首聽誨。每詣城邑，環坐率二三百人，至不能容，徙寺觀。縣官爲設講席於學宮，聽者貴賤老少，溢塞途巷，從游之盛，未見有此。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[4]

淳熙十四年（1187），門人彭世昌來貴溪尋訪張姓老朋友，一日登應天山，見此地「陵高而谷邃，林茂而泉清」，於是便與諸友商議，準備結廬延請陸九淵上山講學。陸九淵到實地察看後，也很滿意，於是在山

[1] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 492—493 頁。
[2] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 395、399 頁。
[3] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 221—224 頁。
[4] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 499 頁。

上建精舍講學。在給楊簡的信中講道：「精舍二字，出後漢包咸傳，其事在建武前。儒者講習之地，用此名，甚無歉也。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[1]

陸九淵就程叔達送來的《江西宗派詩集》提出了自己的詩學觀點。在《與程帥》中，陸九淵闡述了詩的源流，並指出：「至豫章而益大肆其力。包含欲無外，搜抉欲無秘，體制通古今，思致極幽眇，貫穿馳騁，工力精到。一時如陳、徐、韓、呂、三洪、二謝之流，翕然宗之。由是江西遂以詩社名天下，雖未極古之源委，而其植立不凡，斯亦宇宙之奇詭也。」（《陸九淵集》卷七《書•與程帥》）[2]江西詩派有成員近三十人，成員的爲人、作詩各有優劣，不能認爲其成員的所有詩作都是優秀作品，但陸九淵既然以黃庭堅（豫章先生）爲江西詩派的領袖，把其他人作爲羽翼，則其判斷的總體依據就是以黃庭堅爲基準的。

陸九淵的評論是從心學家的角度介入的，其立論的著眼點當然不同於一般文論家。那麼，陸九淵推崇以黃庭堅爲領袖的江西詩派，說其「植立不凡」，原因就在於，與陸九淵一樣，黃庭堅也注重養心寡過，以涵養心性、發明本心爲問學根本，認爲內在的修養是爲人爲文的根本、人的內在境界決定作品境界；兩人都不排斥詩的抒情，但都認爲抒情必須有所本，「發乎情，止乎禮義」；都是集前人之長、又自成一家的寫作風格。[3]故陸九淵在《與沈宰》中說：「《國風》《雅》《頌》固已本於道。風之變也，亦皆發乎情，止乎禮義，此所以與後世異。若乃後世之詩，則亦有當代之英，氣稟識趣，不同凡流，故其模寫物態，陶冶性情，或清或壯，或婉或嚴，品類不一，而皆條然各成一家，不可與眾作渾亂。字句音節之間皆有律呂，皆詩家所以自異者。」（《陸九淵集》卷十七《書•與沈宰》）[4]

淳熙十五年（1188），陸九淵見應天山形「宛然巨像山」，便易應天山名爲象山，自號象山翁，講學處爲象山精舍，「又得勝處爲方丈（室）」。各地學者紛紛來此結廬學習。《陸九淵集》卷三十六《年譜》[5]記載了陸九淵在象山的講學盛況。陸九淵入德之學與教人之方，大略如下：首先是勉勵學者自立自強，使其堅信仁心德性天生本有；其次是教誨學人收斂精神，發明本心，涵養德性；最後是鼓勵學人精讀古書，明此理，盡此心。陸九淵首創心學，其門人、學生雖數以千計，卻無一人足以擔起傳承此心學之重任。難怪知天命之年的陸九淵面對遠道而來、雲集象山的學子，以手指心，無奈地說：「某有積學在此，惜未有承當者。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[6]先生是慨嘆這麼多學生中，並沒有人真正明白中華文化傳承的奧義——心傳。

㈦晚年赴任，誓死守邊

紹熙二年（1191）夏，五十三歲的陸九淵出知荊門軍。因爲任命比較急，陸九淵讓傅季魯居山代他講學，並準備單騎速去赴任，「此來爲得疾速之任之命，方欲單騎即行」。當聽縣丞說金人有進犯之意，就決定攜家眷同行，以示守邊的決心。「如此則荊門乃次邊之地，某當挈（qiè）家以行，未免少遲。若以單騎，卻似某有所畏避也。」（《陸九淵集》卷三十四《語錄上》）[7]荊門乃南宋重要的邊防戰略要地，但荊門實際連城牆也沒有。陸九淵上任後，立即整頓軍備，帶領軍民修築城牆，抓緊軍事訓練；同時還採取了革除稅務與司法弊政；修葺郡學、貢院，教化民眾；率民抗災；改善治安等一系列措施。因政績斐然，當朝丞相周必大評價說：「荊門之政，可驗躬行之效者也」。（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[8]

政務之餘，陸九淵親詣郡學與諸生講學論道，誨人不倦。他還注重教化民眾，移風易俗，淨化荊門社會

[1] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第499—500頁。
[2] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第103—104頁。
[3] 參見陳忻：《試論陸九淵之推賞黃庭堅》，《文學評論》2005年第5期。
[4] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第220頁。
[5] 見〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第501—503頁。
[6] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第504頁。
[7] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第422頁。
[8] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第532頁。

風氣。荊門屬古代楚國地區，當地民俗落後，人們好祭神信巫，有上元節（元宵節）設醮（jiào）求神賜福的習慣。紹熙三年（1192）正月上元節，陸九淵設廳集會，爲官吏和民眾講說《尚書•洪範》「皇極斂福錫民」一章，以代醮事。用這種教化人心的方式，取代以往充滿神秘色彩的祭祀典禮。「發明人心之善，所以自求多福者，莫不曉然有感於中，或爲之泣。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[1]最終達到了教化人心的效果，贏得百姓稱道。（本次講義收錄於《陸九淵集》卷二十三《講義》[2]中，讀者有興趣可自行參閱）

㈧預知生死，從容善終

紹熙三年（1192）清明前後，陸九淵爲一年前去世的三兄陸九皋作《監岳兄庸齋墓表》（《陸九淵集》收錄爲《陸修職墓表》），以表沉痛哀悼之情。十一月，陸九淵預感自己時日不多。當想到曾與自己朝夕相處、切磋聖學的五兄陸九齡已經訣別十二載時，他感慨萬分地說：「先教授兄有志天下，竟不得施以歿。」然後對家人說：「吾將死矣。」家人說：「安得此不祥語？骨肉將奈何？」先生十分平靜地說：「亦自然。」就是生死乃人生自然之事，不必悲傷。先生又囑咐僚屬說：「吾將與諸位永別，還望各自珍重。」陸九淵長期患痔瘡漏血之癥，整日忙於荊門政事，疲憊不堪，以致疾病惡化。臘月七日，病倒在床，痔漏發作滴血不止。數日後病情稍好轉，下屬來看望他，說：「今年暖冬，何不組織祈雪？」十一日令人組織祈雪，十二日雪驟降，向蒼天祈求下雪成功。十三日，上堂接見僚屬，與平時一樣處理政務。下堂後令灑掃焚香，然後沐浴更衣，端坐養神，拒藥不語。紹熙三年臘月十四日（1193 年 1 月 18 日）正午，五十四歲的偉大心學家陸九淵與世長辭。他看淡生死，預知時日，從容善終。（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[3]

回顧陸九淵的一生，四歲質疑，十三志學，三十四弘道——他生而清明，且好學勤思，志大意堅，對孔孟之學真正做到「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，真正領悟孔孟心法，並以高遠的境界和眼界與時俱進創立了象山心學，爲弘揚孔孟心學開創出一片新天地。象山心學源自孟子，「（詹）子南嘗問：『先生之學亦有所受乎？』曰：『因讀《孟子》而自得之於心也。』」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）[4]象山心學提出「心即理」「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，強調發明本心、生命遠遠大於知識和概念，標明「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人」。（《陸九淵集》卷三十五《語錄下》）[5]

㈨陸門主要弟子

陸九淵創立「心學」以後，其傳承者主要集中在浙東和江西。浙東地區以「甬上四先生」（也稱「四明四先生」「明洲四先生」「淳熙四先生」）——楊簡、袁燮、舒璘、沈煥爲代表，分別創「慈湖學派」「絜齋學派」和「廣平學派」和「定川學派」。江西地區主要是以傅夢泉爲代表。下面擇其一二做些簡單介紹。

1.楊簡

楊簡（1141—1226），字敬仲，號慈湖，世稱「慈湖先生」，南宋慈溪縣城（今浙江寧波市江北區慈城鎮）人。

楊簡自幼就表現出與眾人不同的氣質稟賦，靜重凝然，嚴於律己，不事遊樂，並對「天下」「道」有深切的關注和深入的思考。八歲入學，「儼立若成人」，「朔望，例得假，群兒數日以俟，走散相征逐。先生

[1] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 510 頁。
[2] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 283—286 頁。
[3] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 511—513 頁。
[4] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 498 頁。
[5] 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，中華書局，1980，第 447 頁。

凝靜幾門，如常日課，未嘗投足戶外。」（《慈湖遺書・寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀》）「某自總角，承先大夫[1]訓迪，已知天下無他事，惟有此道而已矣。」（《慈湖遺書・家記三》）這一切都與其師象山先生十分相似。

紹興三十一年（1161），二十一歲的楊簡入太學，結識同鄉袁燮、舒璘、沈煥等人，並成爲終生朋友。此時陸九齡正好在太學任學錄，所以楊簡等人都從陸九齡處接觸了心學之道。乾道四年（1168），楊簡二十八歲，居太學循理齋。「時首秋入夜，齋僕以燈至。某坐於床，思先大夫嘗有訓曰『時復反觀』。某方反觀，忽覺空洞無內外、無際畔，三才萬物、萬化萬事、幽明有無通爲一體，略無縫罅。疇昔意謂萬象森羅，一理貫通而已，有象與理之分，有一與萬之異。及反觀後所見，元來某心體如此廣大，天地有像有形有際畔，乃在某無際畔之中。《易》曰：『範圍天地之化。』《中庸》曰：『發育萬物。』灼然始信人人心量皆如此廣大。」（《慈湖遺書・續集卷一・炳講師求訓》）

乾道五年（1169），二十九歲的楊簡考中進士，任富陽主簿。富陽人熱衷經商賺錢，不喜讀書。楊簡到任後興辦學校，教授鄉人，富陽學風爲之大振。

乾道八年（1172）三月，在行都參加完省試後的陸九淵，受楊簡邀請到富陽短暫逗留。楊簡請教：「如何是本心？」陸九淵屢借「四端之心」以釋之，仍難令其明白「本心」真義，就借當天楊簡斷賣扇訟案釋之：是者知其爲是，非者知其爲非，就是「本心」。楊簡忽然省悟到此心清明澄然，其自善、自靈、自明、自神，本無所不通。楊簡當即心悅誠服，行拜師禮，從而成爲陸九淵的首位正式弟子，這也是其人生和進學歷程中的頭等大事。恩師以扇訟點化他頓悟本心，令其終生難忘。他回憶說：「某積疑二十年，先生一語觸其機，某始自信其心之即道，而非有二物；始信天下之人心，皆與堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子同，皆與天地、日月、四時、鬼神同。」（《慈湖遺書・二陸先生祠記》）

淳熙三年（1176），「爲紹興府司理，犴獄必親臨，端默以聽，使自吐露。」淳熙八年（1181）在宰相史浩推薦下，「差浙西撫幹（安撫司幹辦公事，爲路安撫司屬官）」。（《宋史》卷四百零七 列傳第一百六十六《楊簡傳》）

淳熙十五年（1188），改宣教郎，知紹興嵊縣，以丁外艱（丁父憂）不往。楊簡回鄉丁憂期間，老宰相史浩邀請「淳熙四先生」楊簡、袁燮、舒璘、沈煥到明州（今寧波）月湖講學。四位先生講學的書院名稱各不相同，楊簡講學於月湖碧沚書院，袁燮在月湖城南書院授課，沈煥則在月湖竹洲書院講學，舒璘宦游在外。沈煥（字叔晦，卒謚端憲）與其弟沈炳，以及呂祖謙的弟弟呂祖儉，三人志趣相投，又創辦了沈端憲講捨，同設於竹洲，後被清代全祖望稱爲「三先生書院」。「淳熙四先生」在月湖講學期間，大力傳播聖賢心學，培養了一大批知名弟子。

宋代是明州（今寧波）書院大發展時期，「慶曆新政」時期仁宗下詔各州縣設立學院，明州率先恢復「即廟建學」的傳統，將孔廟與辦學相結合。王安石於慶曆七年（1047）任鄞（yín）縣（今寧波鄞州區）知縣，他興學校，舉賢才，創辦了鄞縣第一所縣學。他還專門請來明州五位大儒，楊適、杜醇、樓郁、王致、王說，即「慶曆五先生」，到鄞縣妙音書院辦學，開四明講學風氣。後來王致創辦了桃源書院，樓郁創立正議樓公講捨，鄞縣文風大興。唐時鄞縣僅有一人中進士，而宋朝鄞縣有七百三十人中進士，尤以南宋爲甚，僅此一朝有六百零一人。「淳熙四先生」正是在這種文風下成長起來的。

紹熙三年（1192），五十二歲的楊簡任樂平（今江西景德鎮樂平市）知縣。期間籌款修學宮，親自給百姓講心學。他擅長點化人心，讓學子知曉「聖學不難，聖賢本與我同心」，進而萌發立志成賢之心。其間有

[1] 楊簡父親楊庭顯，曾任朝奉郎，累贈通奉大夫。

鄒夢遇等三位優秀弟子基本領悟了其「知者覺之始，仁者覺之純」[1]之說。楊簡在樂平揚善懲惡，使民風、治安煥然一新，政績顯著，而受到百姓擁戴和朝廷肯定，成爲《樂平縣誌》中造福當地的歷史名臣之一。

紹熙五年（1194），五十四歲的楊簡任國子博士官，主講易學。慶元黨禁中，楊簡出於公憤，上書爲右丞相趙汝愚鳴冤，遭貶職排斥，回鄉賦閑。楊簡始終認爲「忠信即道」，因此遭貶也無怨無悔。其間，除曾主管崇道觀、任朝奉郎外，楊簡築室慈城慈湖北畔，講學授徒。

嘉定三年（1210），七十歲的楊簡出任溫州知州，廉儉自持，果斷廢除「設法賣酒」，明令罷除妓籍等陳規陋習。他斷案公正高效，懲惡揚善，以身作則，樹立榜樣，深受百姓擁戴。由此溫州出現安定和諧的大好局面，離任時百姓傾城送別。楊簡融會貫通儒門心學的道理，兩度治理州縣都政績卓越，是爲民造福的真儒者。

嘉定五年（1212），溫州三年任滿的楊簡遷工部員外郎。次年遷軍器監，兼工部郎官轉朝奉大夫，又遷將作監兼國史院編修官，兼實錄院檢討官。嘉定七年（1214），轉朝散大夫，主管成都玉局觀。後歷任寶文閣直學士、秘閣修撰、朝請大夫、寶謨閣待制、寶謨閣直學士等。晚年先生寓居鄞縣城內月湖畔，屢在碧沚書院講學、著書，成爲當時天下讀書人心中的「泰山喬岳」，并兼有「斯文宗主」的學術地位。

寶慶二年（1226）三月，八十六歲高齡楊簡在家中壽終正寢、安詳逝世。

楊簡是象山心學的主要傳承者，被譽爲「陸氏之功臣」。他竭盡全力去感悟心學且境界超群；他治理州縣功勳卓著，造福一方；他無論是高居朝堂，還是遠在江湖，都能將心學用於實踐，活出聖賢氣象，是一位明德傳道的大儒。楊簡著作頗豐，有《慈湖遺書》[2]《慈湖詩傳》《楊氏易傳》等。他門人眾多，較爲出色的有六十多人，如吏部尚書趙彥憪、兵部尚書袁甫等。

2.袁燮

袁燮（xiè，調和）（1144—1224），字和叔，號絜齋，慶元府[3]鄞縣（今浙江寧波鄞州區）人。早年入讀太學，與同鄉沈煥、舒璘、楊簡同窗，以道義相切磨，並都曾受到學錄陸九齡的教誨。隨後，求教於呂祖謙以領會中原文獻的傳承，再受教於陳傅良，受到永嘉學派「明舊章，達世變」的影響。最終，經恩師陸九淵發明本心的指示，而確定了他的學術旨歸。《宋元學案》卷七十五《絜齋學案》載：「初，先生遇象山於都城，象山即指本心洞徹通貫，先生遂師事，而研精覃思，有所未合，不敢自信。居一日，豁然大悟，因筆於書曰：『以心求道，萬別千差，通體吾道，道不在他。』」

淳熙八年（1181），三十八歲的袁燮進士及第，調任江陰尉。淳熙十三年（1186），浙西[4]大饑，他受常平使羅點委任負責賑恤，事務處理井然，展現理政才能。遂陞遷沿海制置司的屬官。後連續丁憂。寧宗即位，召爲太學正，當時慶元黨禁興起，因非議被罷職。後來歷任浙東帥幕、福建常平屬、沿海參議。嘉定元年（1208），召爲樞密院編修官，提舉江西常平、權知隆興。後陞遷國子監祭酒，其間盡心盡職，充分體現出他對教育事業的奉獻精神。後爲禮部侍郎兼侍讀，成爲天子近臣、帝王師。因在對金外交上與權相史彌遠有爭議，被罷官回鄉而專注於著書講學。

袁燮博學，世稱「絜齋先生」，爲當時浙東四明學派的代表人物之一，曾講學於明州月湖城南書院，四方請益之士眾多，盛況空前。爲國子監祭酒時，延見諸生，必啟發諸生「反躬切己，忠信篤實」，「每言人心與天地一本，精思以得之，兢業以守之，則與天地相似。」（《宋元學案》卷七十五《絜齋學案》）

---

[1] 楊簡在謝良佐「以覺訓仁」說基礎上，將《論語》中的「仁」與「知」做了區分，提出了「知者覺之始，仁者覺之純」的命題。所謂「以覺訓仁」，指的是將對本心之「覺悟」作爲「仁」的本質。程明道曾以手足知痛癢的感受能力解釋「仁」的感通性，其弟子謝良佐演化出「以覺訓仁」說，其三傳弟子張九成更直言「仁即是覺，覺即是心。因心生覺，因覺有仁」。

[2] 明朝湛若水爲批評《慈湖遺書》而寫了《楊子折衷》六卷，斥其「全入於禪」。

[3] 南宋慶元元年（1195），明州升爲慶元府。

[4] 浙西即兩浙西路。南宋時期，兩浙路以錢塘江爲界分爲兩浙西路與兩浙東路，路治分別在臨安與紹興。兩浙西路轄臨安府、平江府、鎮江府、常州等地，相當於今天的杭州、上海、蘇錫常等地，幾乎涵蓋了太湖周邊幾個最重要的城市。

袁燮任江西提舉常平茶鹽公事，權知隆興府（今江西南昌）期間，全力支持同門友人豐有俊創建東湖書院。東湖書院繼承和發展了象山學派的學術思想，成爲最有影響的象山心學基地。東湖書院和白鹿洞書院齊名天下，「處白鹿，游東湖」成爲當時學者的一大時尚。

袁燮晚年以居家著書立說爲主，宋寧宗嘉定十七年（1224）在家中安詳善終，享年八十一歲。

袁燮是一位真修實悟的心學教育家。他位高德厚、聲名隆盛，多次擔任太學正、國子監祭酒等學官，教學經驗豐富，心學思想獨到，爲傳承和弘揚象山心學做出了重要的貢獻。袁燮一生品德高尚、光明磊落。楊簡讚揚他「立朝光明，臨終不亂」。他學術淵博，著作頗豐，主要留存的著作有《絜齋集》二十四卷、《絜齋後集》十三卷、《絜齋家塾書鈔》十卷等，被收錄入《四庫》的經部。

袁燮之子袁甫不僅傳承了家學，還是楊簡門下第一高足。他高中狀元，政途亨通，曾官至崇政殿說書，官終兵部侍郎兼吏部尚書。袁甫提舉江東（江南東路）常平期間，修葺廬山白鹿洞書院，並以應天山交通不便爲由，上書朝廷，將象山精舍遷建於貴溪縣城河對岸的三峰山下徐岩，得詔賜「象山書院」匾額。他請慈湖門人錢時任象山書院堂長主持教務，刊印《象山先生文集》並爲之作序，爲弘揚象山心學作出了突出貢獻。

3.傅夢泉

傅夢泉（生卒年不詳），字子淵，號若水，南宋江南西路建昌軍南城（今江西撫州市南城縣）人。曾於南城曾潭之澯講學，學者稱「曾潭先生」。在陸九淵槐堂講學時期，他拜入門下學習心學。淳熙二年（1175），傅夢泉進士及第，得授衡陽教授，主講石鼓書院（位於今湖南省衡陽市石鼓區石鼓山上），傳播象山心學。後歷任寧都（今江西贛州寧都）縣宰、清江（縣治在今江西宜春樟樹市臨江鎮）判官等職。

傅夢泉自己回憶說：「少時知舉業，觀書不過資意見，後因困志知返。」正好陳剛（字正己）從槐堂回來，就問陳剛象山先生如何教學。陳剛告訴他說：「首尾一月，先生（陸九淵）諄諄隻言辨志，又言古者入學一年，早知離經辨志，今日有終其身而不知自辨者，可哀也已。」傅夢泉當時雖然沒有領略其意，但心裡默默記了下來。一日，讀《孟子•公孫丑》章，忽然心與相應，胸中豁然開朗，但尚未知下手處。後來他也去拜見象山並在槐堂學習，「始盡知入德之方」。傅夢泉回來跟陳剛說：「陸先生教人辨志，只在義利。嘗謂人曰：『人生天地間，自有卓卓不可磨滅者在，果能於此涵養，於此擴充，良心善端，交易橫發，塞乎宇宙，貫乎古今。』」陸九淵論及弟子，以夢泉爲第一。傅夢泉頗得心學要旨，講學衡陽，「士人歸之者眾，太守亦加禮焉」。同時，他也有實際理政治世的能力，「宰寧都，邑號難治，先生一化以道，不踰年，俗大變。平園（周必大）以爲有西漢循吏之風。遷清江判，卒於官。」（《宋元學案》卷七十七《槐堂諸儒學案》）

傅夢泉「性地剛毅，然多偏，自言初見象山，即聞『艮背行庭』之教」。不久，傅夢泉也前往荊州拜見張栻請教學問，又前往南康拜見朱熹請教學問，在多方比較學習後，發現陸九淵的很多觀點與朱熹的說法相左，差異較大，心中甚是不安。這種不安持續了十年，直到他在衡陽石鼓書院講學時，才深信其師陸九淵方是儒家學術之正宗。自此，他大力傳承和弘揚象山心學，前來拜師者眾多，主要弟子有其侄子傅道夫、傅正夫等。傅夢泉「於朱子尤多相左」。陸九淵說他「疏節闊目，佳處在此，其病處亦在此」。（《宋元學案》卷七十七《槐堂諸儒學案》）

4.李將使雲

象山先生與弟子李將使雲的典故頗具深意，《陸九淵集》卷三十六《年譜》（496頁）收錄有如下內容：

李將使雲，將家子也，興國人，有勇力，先生奇而教之。後獲用太尉畢再遇（南宋名將）帳下。其家祠事先生，或問何爲？曰：「雲少時嘗欲率五百人，打劫起事。一日，往見先生，蒙誨，翻然而改。不然，此身不得爲人矣。」先生平日獎激人才類如此。後守荊門，獎拔奇才亦多。

這個典故頗似至聖先師孔子對子路的教化。聖人的生命教化，確實能讓人脫胎換骨，活出真我，綻放生

命的光彩。這種「以生命照亮生命，以生命引領生命」的文明傳承即是道統，心心相印，代代相傳，鑄就了人類文明史的光輝篇章。

六、王陽明及王門後學：全面復彰儒門心學

王陽明[1]（1472—1529），名守仁，字伯安，號陽明，浙江餘姚北城（今浙江省寧波市餘姚市陽明街道）人。中國歷史上極爲罕見的「立德、立功、立言」三圓滿的完人。

王陽明出生於詩書世家，家學深厚，賢者輩出。其遠祖可追溯至東晉大書法家的王羲之。祖父王倫，性愛竹，世稱竹軒先生。王倫一生淡泊名利，在家鄉以教書爲業，好詩詞與鼓琴，於書無所不讀，尤好《儀禮》《左氏傳》《史記》等。王陽明年幼時，常在祖父竹軒身邊聽其讀書，並加以默記。父親王華，字德輝，號實庵，晚年號海日翁，因常讀書於家鄉龍泉山，故稱龍山先生。王華是明憲宗成化十七年（1481）的狀元，爲人仁恕坦直，樂於濟困救難，又性至孝，對父親竹軒先生和母親岑太夫人奉色愛之養（和顏悅色奉養父母或承順父母顏色者稱爲「色養」），無所不周。《明史・王守仁傳》[2]載，王華母親活了一百多歲才去世，當時王華已經七十多歲高齡，但他給母親守喪時還睡在草墊上吃著素食，獲得士人的稱讚。王陽明的降生就頗爲神奇，史載：

守仁娠十四月而生。祖母夢神人自云中送兒下，因名雲。五歲不能言，異人拊之，更名守仁，乃言。[3]

王陽明在母親胎裡待了十四個月才出生。出生時，祖母夢見神人從彩雲中送下嬰兒，因此給陽明起名雲。但是五歲了他還不能開口講話，有個奇人撫摸了他，並給他改名爲守仁，從此他就能開口了。王陽明自小由父親開蒙，一直到他十七歲迎娶夫人，其間都生活在父親身邊。因此父親王華的爲人處世深深影響著王陽明。正是這樣的家世淵源，造就了王陽明之後的成就，正如湛若水在王陽明墓誌銘中所言：「夫水土之積也厚，其生物必蕃，有以也夫！」[4]

王陽明的一生滿是曲折和傳奇。他雖五歲才會說話，卻默默把祖父所讀的書都記住了。十一歲跟父親、祖父一起到京師，一直待到十七歲。王陽明就在京師讀的私塾。十二歲問他的塾師：「何爲第一等事？」塾師說：「惟讀書登第耳。」陽明懷疑說：「登第恐未爲第一等事，或讀書學聖賢耳。」除了立志做聖賢外，少年時代的陽明還對習武和辭章很感興趣，在私塾學習時豪邁不羈，被父親訓斥爲狂妄，唯有祖父懂他並支持他，「父親龍山公常懷憂，惟祖父竹軒公知之」。十五歲時出遊居庸三關，實地調查、思考備御之策，慨然有經略四方之志。後來還積極學習兵法，並經常進行模擬演練。（見《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第1058頁）

弘治元年（1488），陽明十七歲，他奉父命到江西洪都（今江西南昌）迎娶諸氏，卻在大喜之日，因閑逛進入鐵柱宮聽聞道家養生之說以致忘了回家成親。大家四處尋找，直到第二天才把他找到帶回家。此後，他就暫住在江西，一有空閑他就在岳父的官署中練習書法。一段時間過去後，他的書法頗有長進。後來，陽明講學時，經常對學人提起他研習書法的心得：「吾始學書，對模古帖，止得字形。後舉筆不輕落紙，凝思靜慮，擬形於心，久之始通其法。既後讀明道先生書曰：『吾作字甚敬，非是要字好，只此是學。』既非要字好，又何學也？乃知古人隨時隨事只在心上學，此心精明，字好亦在其中矣。」包括他和諸學者談論格物

---

[1] 本文王陽明生平參考：
1. 張祥浩：《王守仁評傳》，南京大學出版社，1997；
2.〔明〕王守仁著，謝廷傑輯刊：《王陽明全集》，中央編譯出版社，2014。本文所引《王陽明全集》，若沒有特別註明，皆指此版本，並簡稱《全集》。

[2] 田曉娜主編《四庫全書精編・史部・明史》，國際文化出版公司，1996，第1329頁。

[3] 田曉娜主編《四庫全書精編・史部・明史》，國際文化出版公司，1996，第1329頁。

[4]〔明〕王守仁著，謝廷傑輯刊：《王陽明全集》卷三十七《附錄六・陽明先生墓誌銘 甘泉湛若水撰》，中央編譯出版社，2014，第1223頁。

之理時，也多舉書法之理加以闡述。（見《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1059 頁）

王陽明十八歲開始追慕聖學。「先生以諸夫人歸，舟至廣信（今江西上饒市廣信區），謁婁一齋諒[1]，語宋儒格物之學，謂『聖人必可學而至』，遂深契之。」陽明跟夫人回餘姚途中拜訪了名士婁諒，在婁諒啟發下，陽明開始一心研究宋儒的格物之學。回到餘姚後，父親也因父喪（即陽明的祖父王倫）歸餘姚，趁此機會把陽明及陽明從弟、妹婿幾人喊來，講說經義。陽明白天跟大家做課業，晚上就搜羅經史子等典籍苦讀，常常讀到深夜，「先生日則隨眾課業，夜則搜取諸經子史讀之，多至夜分」。

弘治五年（1492），二十一歲的陽明在浙江鄉試中舉。陽明十幾歲隨父親王華到京師時，就曾廣尋朱熹遺書來讀，當看到朱熹關於「格物」的闡述後（當時朱熹之學爲官學，屬權威，天下士子皆將朱熹之理奉爲真理），陽明當即踐行。因父親官府中有很多竹子，陽明就到竹林旁格起竹子來，想方設法弄明白竹子中的道理。一格就是七天，怎麼也思考不出竹子的道理，最後勞思成疾才作罷。並且自嘆聖賢不是什麼人都能做得了的。《王陽明全集・年譜一》[2]載：

先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理，官署中多竹，即取竹格之。沉思其理不得，遂遇疾。先生自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學。

陽明還在《傳習錄》中自述過少年時期與錢友同的「格竹」之舉。錢友同只格了三天，耗盡了心思，就用腦過度生病了，陽明說他這是精力不足，親自去格竹子，格了七天也用腦過度而得病。兩人就感嘆聖賢是做不得的，再也沒有什麼力量去做格物工夫了。《傳習錄・三一八》[3]記載如下：

眾人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格。早夜不得其理，到七日，亦以勞思成疾。遂相與嘆聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。

陽明十幾歲格竹子失敗後，認爲自己沒有做聖賢的天分，於是跟著潮流從事辭章之學。弘治六年（1493），陽明二十二歲，參加會試落第。宰相李東陽（號西涯）戲曰：「汝今歲不第，來科必爲狀元，試作來科狀元賦。」陽明提筆就寫下狀元賦。朝堂諸老驚曰：「天才！天才！」嫉妒他的人卻私下議論：「此子取上第，目中無我輩矣。」待他二十五歲再參加會試，果然又落第。同一宿舍的人有以沒能中第爲恥者，陽明寬慰他們說：「世以不得第爲恥，吾以不得第動心爲恥。」這期間，陽明越來越喜歡兵法，並開始練習射箭。（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1059—1060 頁）

弘治十一年（1498），陽明二十七歲。他越發覺得辭章之學不能通至道，遍訪師友又不遇，程朱理學分心、理爲二一直困惑著他，心情越來越鬱悶，以致舊病復發，更加認爲做聖賢需要天分。這時偶然間聽到道士談養生之學，自己正有此需求，陽明開始轉向僊佛。「先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友於天下又不數遇，心持惶惑。一日讀晦翁上宋光宗疏，有曰：『居敬持志，爲讀書之本；循序致精，爲讀書之法。』乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得。又循其序，思得漸漬（zì）洽浹（jiā），然物理吾心終若判而爲二也。沈鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。」（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1060—1061 頁）

弘治十二年（1499），陽明二十八歲，再次參加會試，舉南宮第二人，賜二甲進士第七人，觀政工部。

---

[1] 婁諒（1422—1491），字克貞，別號一齋，江西廣信上饒人，明代著名理學家。少年時就有志於聖學，曾經求教於四方。最後不屑一顧地說：「大家所說的舉子學，並非是身心的學問。」聽說吳與弼（號康齋）在臨川講學，於是就到他那裡學習。吳康齋的門人弟子中，最被人稱道的就是陳獻章（石齋）、胡居仁（敬齋）與婁諒（一齋）三人。婁諒之學以收放心爲居敬之門，以何思何慮、勿忘勿助爲居敬要旨。然其時胡居仁頗譏其近陸九淵，後羅欽順（號整庵）亦謂其似禪學雲。王陽明曾向他求教，並得到「聖人必可學而至」的啟迪。

[2] 〔明〕王守仁著，謝廷傑輯刊：《王陽明全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，中央編譯出版社，2014，第 1060 頁。

[3] 〔明〕王守仁：《〈傳習錄〉譯注》，王曉昕譯註，中華書局，2018，第 498 頁。

同年秋天，欽差前去督造威寧伯王越（1426—1498，字世昌，明朝重臣，以功得封「威寧伯」）之墳，得贈威寧伯生前所佩寶劍。回朝後，上疏論西北邊疆防備等八事。次年，授刑部主事。

弘治十四年（1501），受命在江北等地決斷囚獄，多有平反。事畢，「遂游九華，作《游九華賦》，宿無相、化城諸寺」。陽明游九華山時，誘發了他的僊家出世之念。在九華山，他拜訪了居山道士蔡蓬頭，恭敬地請問成僊之道，蔡只淡淡地答以時機不成熟。再三請問之下，蔡蓬頭才說：「你待我禮節雖隆重，但終不忘官相。」由此一笑而別。後聽說地藏洞有異人，於是不顧山峻路險，攀援訪問。異人衹是淡淡地說：「周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才。」這大約與蔡蓬頭一樣，感到他終不能出儒入佛，不足與之論僊術。（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1061 頁）

弘治十五年（1502）五月，陽明回京覆命。「京中舊遊俱以才名相馳騁，學古詩文。先生嘆曰：『吾焉能以有限精神爲無用之虛文也！』遂告病歸越。」（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1062 頁）其弟子王畿回憶說：「弘正間，京師倡爲詞章之學，李、何擅其宗，先師更相倡和。既而棄去，社中人相與惜之。先師笑曰：『使學如韓、柳，不過爲文人，辭如李、杜，不過爲詩人，果有志於心性之學，以顏、閔爲期，非第一等德業乎？』就論立言，亦須一一從圓明竅中流出，蓋天蓋地，始是大丈夫所爲，傍人門戶，比量揣擬，皆小技也。」（《明儒學案》卷十二《浙中王門學案二・郎中王龍溪先生畿》）

陽明認爲即使把詩文學成韓愈、柳宗元，不過是文人（凡夫），辭章水平如李白、杜甫，不過是一詩人。若有志於心性之學，當以顏回、閔子騫爲榜樣，這纔是第一等德業。就論立說，須一一從圓明竅（佛教語，謂徹悟）中流出，涵天蓋地，纔是大丈夫所爲。因此陽明始終覺得玩弄辭章不過是小技，終非大道。

告病歸越後，陽明在紹興會稽山「築室陽明洞中，行導引術。久之，遂先知」。陽明修導引術已修出了神通，友人王思輿等四人來訪，他在洞中就知道他們走的是什麼路，來到了什麼地方，提前派僕人前去迎接。不過他後來覺得「此簸弄精神，非道也」，於是就放棄了。後來又因爲想念祖母和父親，終於醒悟：「此念（孝親）生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。」「明年遂移疾[1]錢塘西湖，復思用世。」於是回歸儒學。（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1062 頁）

弘治十七年（1504）秋，陽明三十三歲。巡按山東監察御史陸偶聘請他主持鄉試。在他向諸生提出的策問及所擬答案中，明確提出：「老、佛害道，由於聖學不明；綱紀不振，由於名器太濫，用人太急，求效太速。」這也說明陽明已與老、佛分道揚鑣，回歸儒學。九月，陽明改授兵部武選清吏司主事。（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1062 頁）

弘治十八年（1505），陽明講學京師，開始有門人聚於門下。針對「學者溺於詞章記誦，不復知有身心之學」，陽明「首倡言之，使人先立必爲聖人之志」。「聞者漸覺興起，有願執贄及門者。至是專志授徒講學。」在京講學論學中，陽明與翰林庶吉士湛若水相見恨晚，「一見定交，共以倡明聖學爲事」。（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1062—1063 頁）至此陽明徹底回歸儒學，不再猶豫彷徨。故湛若水在陽明墓誌銘中根據資料總結陽明的求學歷程時說：「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神僊之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅，始歸正於聖賢之學。」（《全集・陽明先生墓誌銘》，第 1223 頁）

正德元年（1506），陽明遭宦官陷害，被貶龍場。貶謫路上及到達龍場後的艱難困苦和幾番生死邊緣的掙扎，磨礪了心智，成熟了思想，參透了生死，終於引發了他的「龍場悟道」，並開始了他獨具一格的「陽明心學」體系的構建。「陽明心學」是陽明在榮辱與悲喜起伏、動盪與顯赫交織的坎坷曲折之人生中頓悟並完善出來的，下面我們將對此做些較爲詳細的介紹。

[1] 移疾，指舊時官員上書稱病，多爲居官者求退的婉辭。

㈠龍場悟道與知行合一說

「龍場悟道」是王陽明一生的轉折點。陽明心學發展過程中第一階段的「知行合一說」，就是龍場悟道後提出的。

弘治十八年（1505），明孝宗病死，十五歲的明武宗（朱厚照）即位，開始重用宦官劉瑾等「八虎」。劉瑾爲了向武宗邀寵，天天進獻鷹犬、歌舞、角抵等戲法，又常常引誘明武宗「微服」出宮遊玩，使得武宗肆意遊樂，不顧朝政。他還勸武宗下詔，讓在外監軍的宦官每人上交萬金的「承包費」，大肆斂財，並在京城周邊廣置皇莊達三百多所，奪人土地，侵民害物。

明武宗正德元年（1506），孝宗朝老臣劉健、謝遷等聯合言官請誅劉瑾，卻被劉瑾誣陷爲奸黨，矯詔予以罷斥。南京戶科給事中戴銑和十三道御史薄彥徽等上疏請留劉健、謝遷，得罪了劉瑾，亦被矯詔囚於錦衣衛獄。爲救戴銑等人，時任兵部武選清吏司主事的王陽明毅然上疏據理力爭。結果觸怒了劉瑾，王陽明被廷杖五十（有說四十），昏死過去，很久之後才甦醒過來，被投入詔獄。在獄中度過了十多天暗無天日的日子後，王陽明被謫貶往貴州龍場（貴陽西北七十里，修文縣治）任龍場驛站驛丞。陽明從小就體弱多病，被廷杖後病上加傷，又被關入牢獄十幾天，身體嚴重虛弱，可想而知，他拖著病體前往貴州龍場是多麼艱難。陽明被貶的同時，他的父親王華也被趕出北京，調任南京吏部尚書。

正德二年（1507）春，陽明出京入黔。一路上劉瑾一直派人跟蹤，伺機謀害。爲了擺脫暗殺，王陽明在錢塘偽裝投江自殺騙過追殺者。隨後他搭商船來到舟山，遇颱風又轉至閩北，進入福建武夷山。原本打算從此隱遁不仕，卻又擔心連累父親。於是他由武夷山經鄱陽至南京探望父親後，於同年十二月返錢塘，經江西、湖南而赴貴州龍場驛，並於正德三年（1508）春到達龍場。這一年，陽明三十七歲。

古代的驛站是供傳遞公文的差役和過往官吏換馬、住宿的處所。龍場驛建於明洪武年間，規模很小，只設驛丞一名，馬二十三匹，鋪陳二十三副，地處「貴州西北萬山叢棘中，蛇虺（huǐ）魑魅，蠱毒瘴癘，與居夷人鴃（jué）舌難語，可通語者，皆中土亡命」（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1064 頁）。初到龍場，王陽明無處可住，祇能住在山洞（取名「玩易窩」），生活條件十分艱苦。後來在附近龍岡山上覓得一個更爲寬敞的洞，就遷居到這裡，並取名曰「陽明洞」。龍場驛太破舊了，陽明需籌備木材修復龍場驛，故祇能暫住山洞中。

忠而見棄，欲歸不能，身處如此逆境怎能無怨？怎能無悲？但王陽明自計這些得失榮辱皆能超脫，唯生死一念，因有親在，不能排遣。幾十年來刻苦學習的儒學在此刻發揮了作用，他自問：「聖人處此，更有何道？」爲了參透此念，與聖人通而爲一，他「乃爲石墩（日坐其上）自誓曰：吾惟俟命而已。日夜端居澄默，以求靜一」。此時，跟他前去龍場驛的隨從全都水土不服而生病，陽明一邊砍柴取水做粥給他們喝，一邊擔心他們抑鬱，給他們唱歌吟詩。過了一段時間，陽明發現他們又不開心，「復調越曲，雜以詼笑」，他們纔忘記疾病和患難。一天夜裡，陽明忽然大徹大悟格物致知之旨，彷彿夢中有人跟他說了什麼話。他不禁歡呼雀躍起來，手之舞之足之蹈之，隨從們皆被他的異常舉動驚醒。原來，他體悟到了「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」。意思是說，聖人之道，就在我們內在的心性之中，本自具足，如果像早年那樣向外在的事物（格竹）以求聖賢之理（天理、道理、真理），就大錯特錯了。他又以默記的「五經」文句對自己所悟進行驗證，發現無一不脗合，遂著《五經臆說》。這就是著名的「龍場悟道」。（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1064 頁）

龍場悟道前，王陽明常對自己坎坷遭遇表現過憤憤不平。謫赴龍場途中經沅湘時，感懷屈原之事，作《吊屈平賦》，同情屈原，憐憫自己。賦曰：「日西夕兮沅湘流，楚山嵯峨兮無冬秋。累不見兮涕泗，世愈隘兮孰知我憂！」

龍場悟道後，王陽明燕處超然，有詩爲證：「卻幸此身如野鶴，人間隨地可淹留。」（《沅水驛》）「閑觀物態皆生意，靜悟天機入窅（yǎo）冥。道在險夷隨地樂，心忘魚鳥自流形。」（《睡起寫懷》）「寄語峰頭雙白鶴，野夫終不久龍場。」（《龍岡漫興五首》之五）「陰極陽回知不遠，蘭芽行見發春尖。」（《元夕雪用蘇韻二首》之二）這是他找到了精神的歸宿、生命的依托後的自然流露。

隨著居住時間日久，王陽明與當地居民建立起了良好的關係。在夷民的幫助下建成木屋幾間，不用再住陽明洞中。龍場遠近諸生聽聞王陽明之名，紛紛負笈前來就學。於是陽明就在龍岡山的木屋中開辦了龍岡書院。他既講心學，也講農學，還爲學生制定了立志、勤學、改過、責善等學規，現摘錄幾則如下（見《全集》卷二十六，第 851—853 頁）。

教條示龍場諸生

諸生相從，於此甚盛。恐無能爲助也，以四事相規，聊以答諸生之意。一曰立志，二曰勤學，三曰改過，四曰責善。其慎聽毋忽！

立 志

志不立，天下無可成之事，雖百工技藝，未有不本於志者。今學者曠廢隳（huī，墮落）惰，玩歲愒（kài，荒廢）時，而百無所成，皆由於志之未立耳。故立志而聖，則聖矣；立志而賢，則賢矣。志不立，如無舵之舟，無銜之馬，漂蕩奔逸，終亦何所底乎……

勤 學

已立志爲君子，自當從事於學。凡學之不勤，必其志之尚未篤也。從吾游者，不以聰慧警捷爲高，而以勤確謙抑爲上……

改 過

夫過者，自大賢所不免，然不害其卒爲大賢者，爲其能改也。故不貴於無過，而貴於能改過……

責 善

責善，朋友之道，然須忠告而善道之。悉其忠愛，致其婉曲，使彼聞之而可從，繹之而可改，有所感而無所怒，乃爲善耳。若先暴白其過惡，痛毀極詆，使無所容，彼將發其愧恥憤恨之心，雖欲降以相從，而勢有所不能，是激之而使爲惡矣。故凡訐人之短，攻發人之陰私以沽直者，皆不可以言責善……

就這樣，一個地處貴州深山的荒蠻之地，硬是被王陽明變成了其樂融融的傳道講學之所。「鳴琴復散帙（zhì），壺矢交觥（gōng）籌。夜弄溪上月，曉陟（zhì）林間丘。村翁或招飲，洞客偕探幽。講習有真樂，談笑無俗流。緬懷風沂（yí）興，千載相爲謀。」（《全集》卷十九《諸生夜坐》，第 638 頁）

陽明的龍岡講學，引起了當地官吏的關注。貴州提學副使毛科迎請他到府城講學，王陽明稱病未去。正德四年（1509）三月，席書調任貴州提學副使，與毛科一起修葺了府城的文明書院，親率貴陽諸生，以師禮待陽明。在貴州文明書院，王陽明首次闡述了他的知行合一說。

王陽明的知行合一論，非由理論推衍所得，而是經歷了下獄待死的恐懼、流放南蠻的絕望、無人問津的落寞，不斷反思、修煉，最終頓悟聖人之道後，爲補偏救弊而闡發。故而一經闡解，其知行合一論立即被席書等人視爲聖人之學，在當地引發很大影響。這一年，王陽明三十八歲。

儒學自漢以後被「定於一尊」，與政權利禄掛鉤後趨向虛偽化、功利化、支離化。程朱理學被定爲官學後，士人們爲官位利禄，或有行爲不仁義者卻昧良心口說仁義，或有心不尚德者卻違心說道德。王陽明時代，就有太多讀書人不能恪守爲己之學，沒有將儒學活出來，學習儒學衹是爲了應付科考，一開始就走上了虛偽化、功利化、支離化的歧出之路。出身詩書世家、從小立志聖賢、淡泊明志的王陽明，對儒學這種流弊深惡痛絕。「惟世之號稱賢士大夫者，乃始或有以之而相講究，然至考其立身行己之實，與其平日家庭之間所以

訓督期望其子孫者，則又未嘗不汲汲焉惟功利之爲務，而所謂聖賢之學者，則徒以資其談論、粉飾文具於其外，如是者常十而八九矣。」（《全集》卷八《文錄五 雜著・書黃夢星卷》，第 260 頁）「逮其後世，功利之說日浸以盛，不復知有明德親民之實。士皆巧文博詞以飾詐，相規以偽，相軋以利，外冠裳而內禽獸，而猶或自以爲從事於聖賢之學。如是而欲挽而復之三代，嗚呼其難哉！」（《全集》卷八《文錄五 雜著・書林司訓卷》，第 259 頁）因此，王陽明在形成自己的思想後，首先與學者所論的便是知行合一的問題。

「知行合一」之說，專爲近世學者分知行爲兩事，必欲先用知之之功而後行，遂致終身不行，故不得已而爲此補偏救弊之言。學者不能著體履，而又牽制纏繞於言語之間，愈失而愈遠矣。行之明覺精察處即是知，知之真切篤實處即是行，足下但以此語細思之，當自見，無徒爲此紛紛也。[1]

在王陽明看來，「知行本體，即是良知良能」（《全集》卷二《語錄二 傳習錄中・答陸原靜書》，第 66 頁），提倡知行合一不過是彰明心體本來面目罷了，並非爲求一時之效而憑空杜譔。

行之明覺精察處，便是知；知之真切篤實處，便是行。若行而不能精察明覺，便是冥行，便是「學而不思則罔」，所以必須說個知；知而不能真切篤實，便是妄想，便是「思而不學則殆」，所以必須說個行，元來祇是一個工夫。凡古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊說，不似今人截然分作兩件事做。某今說知行合一，雖亦是就今時補偏救弊說，然知行體段亦本來如是。吾契但著實就身心上體履，當下便自知得。今卻只從言語文義上窺測，所以牽制支離，轉說轉糊塗，正是不能知行合一之弊耳。（《全集》卷六《文錄三・答友人問》，第 192 頁）

知行之所以在流行發用中會被分開，一是被私慾隔斷，「此已被私慾隔斷，不是知行的本體了」（《全集》卷一《語錄一 傳習錄上》，第 3 頁）；二是心外求理，分裂了知和行，「外心以求理，此知行之所以爲二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎？」（《全集》卷二《語錄二 傳習錄中・答顧東橋書》，第 41 頁）

力行是儒家的一貫傳統。孔子倡導慎言躬行。二程認爲「學者可畏，莫如聞斯行之」（《河南程氏粹言・論學篇》）。朱熹認爲知先行後祇是就知行的次序而言，知後應以力行爲重，「論先後，當以致知爲先；論輕重，當以力行爲重」（《朱子語類》卷第九《學三・論知行》）。王陽明則認爲祇要將知行分離，雖然強調力行，但總歸會給「終身不行」留下由頭。祇有提倡知行合一，才能將不善之念徹底克除乾淨，將知而不行的弊病徹底廓清。

此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。（《全集》卷三《語錄三 傳習錄下》，第 91 頁）

王陽明的知行合一論，遵循儒家宗旨，反對空言，提倡力行。它以簡明切實、直截了當的勃勃生機直抨當時沉悶、虛偽、功利之世風，這是他復興儒門心法的重要舉措。

㈡兩都講學與省察克治

正德四年（1509）年底，王陽明三年謫居期滿，升任江西廬陵知縣，並於次年三月到任。王陽明在廬陵任上，貫徹了他的德治思想，他注重調查研究，審查鄉情，短短七個月時間就把廬陵治理得井井有條。

正德五年（1510）十一月，王陽明到京入覲，敕住於大興隆寺。他與湛若水重逢，非常高興。後軍都督府都事黃綰仰慕陽明，經友人儲巏（號柴墟）介紹與陽明相識，於是黃、湛、王三人訂立終身共學之盟。十二月，朝廷準備讓王陽明到南京任職。若水和黃綰請求冢宰楊一清（號邃庵）改任王陽明爲吏部驗封清吏司

[1] 《王陽明全集》卷三十二《補錄 舊本未刊語錄詩•與道通周沖書五通（四）》，上海古籍出版社，1992，第 1207 頁。

主事，陽明得以留在京都北京。陽明特地搬到若水宅右邊居住，便於會講論學。

這一時期王陽明最爲關注的，是操持涵養之功。他認爲，學者欲爲聖人，必須廓清心體，真性始見。學生應良疑其難。王陽明說：「聖人之心如明鏡，纖翳（yì）自無所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢駁蝕之鏡，須痛刮磨一番，盡去駁蝕，然後纖塵即見，才拂便去，亦不消費力。到此已是識得仁體矣。若駁蝕未去，其間固自有一點明處，塵埃之落，固亦見得，才拂便去，至於堆積於駁蝕之上，終弗之能見也。此學利困勉之所由異，幸勿以爲難而疑之也。」（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1067 頁）

此時王陽明還詳爲朱陸同異之辨。他既倡心學，自然涉及與朱陸的關係問題。他認爲，陸象山不專尊德性，而朱子不專道問學，朱陸「雖其所以爲學者若有不同，而要皆不失爲聖人之徒」（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1068 頁）。不過王陽明關於朱熹與陸九淵之辯，其實沒有說到點子上，事實上朱熹與陸九淵的最大分歧是經驗智慧與般若智慧的問題。尊德性也不等於不讀書。

正德六年（1511）十月，陽明升文選清吏司員外郎。湛若水奉命出使安南（今越南）封國，臨行前，陽明作《別湛甘泉二首》，又作《別湛甘泉序》，其中有文：「吾與甘泉，有意之所在，不言而會；論之所及，不約而同；期於斯道，斃而後已者。今日之別，吾容無言？夫惟聖人之學難明而易惑，習俗之降愈下而抑不可回，任重道遠，雖已無俟於言，顧復於吾心，若有不容已也，則甘泉亦豈以予言爲綴乎？」（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1070 頁）

正德七年（1512）冬，王陽明升任南京太僕寺少卿，結束了在京兩年的官宦生涯，和弟子徐愛（時升任南京工部員外郎）同舟歸越，便道歸省。途中，王陽明論《大學》宗旨，使徐愛「聞之踴躍痛快，如狂如醒者數日」，「不覺手舞足蹈」。（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1070 頁）

次年十月，他由家鄉赴南京就任，分署滁州督馬政。滁州山水佳勝，王陽明在滁州，從游者眾：「地僻官閑，日與門人遨遊瑯琊、瀼泉間。月夕則環龍潭而坐者數百人，歌聲振山谷。諸生隨地請正，踴躍歌舞。舊學之士皆日來臻。於是從游之眾自滁始。」（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1071 頁）滁州講學，王陽明最強調靜坐，認爲靜坐是讓人自悟心體的入門途徑。「吾昔居滁時，見諸生多務知解，口耳異同，無益於得，故教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。」（《全集》卷三《語錄三 傳習錄下》，第 99 頁）

正德九年（1514）五月，王陽明到南京任鴻臚寺卿。在南京，王陽明講學規模又有所發展。得意弟子徐愛、黃宗明、薛侃等二十多人同聚師門，日夕請教，無有懈怠。南都講學，王陽明主要以「存天理，去人欲」「省察克治」爲主。「吾年來欲懲末俗之卑污，引接學者多就高明一路，以救時弊。今見學者漸有流入空虛，爲脫落新奇之論，吾已悔之矣。故南畿論學，只教學者存天理，去人欲，爲省察克治實功。」（《全集》卷三十二《附錄一・年譜一》，第 1072 頁）

在南京，王陽明還收集朱熹晚年與朋友的若干書信，編成了《朱子晚年定論》，以說明朱熹晚年已認識到自己之非，從而調和心學與理學的矛盾。王陽明在自序中講：

間嘗以（心學）語同志，而聞者競相非議，目以爲立異好奇。雖每痛反深抑，務自搜剔斑瑕，而愈益精明的確，洞然無復可疑。獨於朱子之說，有相牴牾（dǐ wǔ，衝突、冒犯），恆疚於心。切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以爲自誑誑人之罪不可勝贖。世之所傳《集註》《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以爲舊本之誤，思改正而未及。而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相謬戾者。而世之學者局於見聞，不過持循講習於此，其於悟後之論，概乎其未有聞，則亦何怪乎予言之不信，而朱子之心無以自暴於後世也乎？……輒采錄而裒（póu）集之，私以示夫同志，庶幾無疑於吾說，而聖學之明可冀矣。（《全集》卷三《語錄三 傳習錄下》，第 120—121 頁）

在覆信羅欽順時說：「『知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。』蓋不忍牴牾朱子者，其本心也；不得已而與之牴牾者，道固如是，『不直則道不見』也。」（《全集》卷二《語錄二 傳習錄中•答羅整庵少宰書》，第 74 頁）

㈢巡撫南贛、擒獲叛藩與致良知教

正德十一年（1516），王陽明被任命爲都察院左僉（qiān）都御史，撫鎮南贛、汀漳等處，並於次年正月由越入贛。江西所見滿目瘡痍，讓身不由己、領命而來的王陽明心情非常沉重。終明之世，江西、福建、廣東、湖廣等地不斷出現農民起義。王陽明撫鎮南贛，就要征討那裡規模越來越大的農民起義。雖然很清楚官府的厚斂暴虐是南贛農民起義頻發的根本原因，然而從國家大局考慮，王陽明必須先鎮壓起義，才能逐步解決政治、社會問題。

在充分的調查研究基礎上，王陽明採取了一系列有效的軍事、政治措施，歷時一年半的時間，南贛義軍被徹底平復，南贛的社會治理也得到很大的改善。這是王陽明一生三大事功的第一項，可他卻毫無居功自傲之意。他只願朝廷改良政治，輕徭薄賦，不要再造成農民起義。「百里妖氛一戰清，萬峰雷雨洗回兵。未能千羽苗頑格，深愧壺漿父老迎。莫倚謀攻爲上策，還須內治是先聲。功微不願封侯賞，但乞蠲輸紹橫征。」（《迴軍九連山道中短述》）他只求歸隱越城，終老邱山：「乞身已擬全師日，歸掃溪邊舊釣台。」（《茶寮紀事》）「何時卻返陽明洞，蘿月松風掃石眠。」（《送德聲叔父歸姚並序》）。正德十四年（1519）正月，王陽明以祖母病爲由又上疏請求致仕歸家，沒有被批准。

在南贛緊張的軍事行動中，王陽明依然沒有停止講學。「破山中賊易，破心中賊難。」在他看來，解決人們生命之依歸的問題比平叛更爲重要。其間，薛侃、歐陽德等眾門人，皆講聚不散。迴軍休整時，每日與門生發明《大學》本旨，指示入道之方。正德十二年（1517）七月，他把在南京編輯的古本《大學》及《朱子晚年定論》在贛州付印。八月，薛侃把徐愛編的《傳習錄》付印。九月，因四方學者來贛從學日多，於是修濂溪書院以安頓學者。

正德十四年（1519）六月，寧王朱宸濠起兵反叛，王陽明奉命起兵平叛。王陽明一面調集各路勤王之師，一面大張疑兵之計，且行反間計，使得宸濠遲疑，滯留南昌達十餘日，失去最佳戰機，也爲他集結官軍贏得了足夠的時間。七月初三日，宸濠出南昌，自帥水軍沿江而下，圍攻安慶，欲入南京登基即位。王陽明力排眾議，定計集中兵力攻打南昌。宸濠中計，因久攻安慶不克，果然於七月十五日撤離安慶，回師南昌。七月二十六日，宸濠在鄱陽湖被王陽明徹底打敗，並被生擒；七月二十七日，宸濠餘黨被王陽明盡數追擊。震驚全國的「寧王之亂」至此結束，歷時僅四十三日。平定宸濠叛亂，充分展示了王陽明卓越的軍事才能。

明武宗想巡遊江南而一直未成，六月間得知寧王叛亂後，正好借平亂之名，自稱威武大將軍鎮國公，命太監張永、張忠、安邊伯許泰、平虜伯江彬、都督劉暉，率官軍一萬餘人，前往江西征討，藉以巡遊江南。王陽明深知形勢的嚴峻不在叛亂，而在武宗的昏庸荒唐和奸諛當道。七月五日，他曾上疏勸阻明武宗領軍平叛，疏云：「陛下在位一十四年，屢經變難，民心騷動，尚爾巡遊不已，致使宗室謀動干戈，冀竊大寶。且今天下之窺覦，豈特一寧王？天下之奸雄，豈特在宗室？言念及此，懍骨寒心。昔漢武帝有輪台之悔，而天下向治；唐德宗下奉天之詔，而士民感泣。伏望皇上痛自克責，易轍改弦；罷出奸諛，以回天下豪傑之心；絕跡巡遊，以杜天下奸雄之望，則太平尚有可圖，群臣不勝幸甚。」（《全集》卷三十三《年譜二》，第 1096 頁）他希望武宗通過寧王反叛這一殘酷事實，幡然悔悟，改良政治。不料這個上疏不僅於武宗如同對牛彈琴，還得罪了昏君身邊的奸諛小人。

武宗行至涿州時，王陽明奏捷之疏到，同時極言江西地方困敝，不堪大軍騷擾，諫阻親征。武宗卻將此

疏秘而不發，繼續南行，進駐南京。九月十一日，王陽明獻俘出南昌。張忠、許泰、江彬等人追索宸濠，欲將宸濠縱於鄱陽湖，讓武宗與其親戰，而後奏凱論功，以滿足武宗的虛榮心。王陽明不聽，乘夜過玉山、草萍驛，把宸濠交給當時在杭州的太監張永，自己則稱病住在西湖淨慈寺。許泰、江彬等人的陰謀未能得逞，就在武宗面前誣陷王陽明先是與宸濠串通意欲謀反，後來看到形勢不利時才擒獲宸濠。武宗問：「以何驗反？」忠、泰回答說：「召必不至。」武宗於是召見王陽明。王陽明奔南京，中途被許泰、江彬等人所阻，不得進見。「不得已，入九華山，每日宴坐草庵中。」此時王陽明的處境十分險惡，隨時都有被執殺的可能。「先生赴召至上新河，爲諸幸讒阻不得見。中夜默坐，見水波拍岸，汩汩有聲。思曰：『以一身蒙謗，死即死耳，如老親何？』謂門人曰：『此時若有一孔可以竊父而逃，吾亦終身長往不悔矣。』」（《全集》卷三十三《年譜二》，第 1102 頁）所幸有張永調護，一再在武宗面前言其忠心，才沒有讓許、江等人的陰謀得逞。武宗後命王陽明巡撫江西，王陽明得以返南昌視事。

王陽明回南昌後，張忠、許泰等人百般挑釁，王陽明不爲所動，皆待以禮。並傳示內外，告諭北軍離家苦楚，居民當以禮相待。又親自撫慰北軍，極力消解矛盾。張忠、許泰又自恃所長，邀王陽明在教場比箭，期望出其洋相。不料王陽明竟然應允，並三發三中，獲得北軍的歡呼，大大打擊了張忠、許泰的氣焰。張、許無法，只好作罷。

明武宗這一路車駕「南巡」，雖然廷臣阻止的奏疏多達數十次，卻始終不予理會。一路上所到之處擾民不斷，民眾困苦不堪。君昏臣暗，時事日非，忠臣烈士，泣血漣漣。王陽明徹夜坐對殘燈，愁腸百結，他只望鑾輿早日還宮，以減輕江南無辜百姓的痛苦。「昨朝陰霧埋元日，向曉寒雲迸雨聲。莫道人爲無感召，從來天意亦分明。安危他日須周勃，痛苦當年笑賈生。坐對殘燈愁徹夜，靜聽晨鼓報新晴。」（《二日雨》）「一霧二雨三日風，田家卜歲疑凶豐。我心惟願兵甲解，天意豈必斯民窮！虎旅歸思懷舊土，鑾輿消息望還宮。春盤濁酒聊自慰，無使慼慼幹吾衷。」（《三日風》）經過多方努力，武宗於正德十五年底返回北京，王陽明心頭的一塊石頭也才落了地。

經過擒獲宸濠和張、許之變以後，陽明的思想也躍進到了一個新階段，提出了致良知學說。「（正德十六年），正月，居南昌。是年先生始揭致良知之教。先生聞前月十日武宗駕入宮，始舒憂念。自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。乃遺書（鄒）守益曰：『近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。』」還告訴陳九川說：「我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也。」又曰：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」（《全集》卷三十三《年譜二》，第 1110 頁）

王陽明自此直至逝世，思想沒有再變過，專以致良知爲教。他認爲無論是龍場的知行合一，滁陽的靜坐，還是南都的存理去欲、省察克治，都有弊病，唯有致良知最爲圓融，沒有弊病。

良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨煉也好，良知本體原是無動無靜的。此便是學問頭腦。我這個話頭，自滁州到今，亦較過幾番，祇是「致良知」三字無病。醫經折肱，方能察人病理。（《全集》卷三《傳習錄下》，第 99 頁）

陽明之所以認爲此前的「知行合一」有問題，在於他在講學實踐中，發現「知行合一」有時不好用，初學者沒法做到一開始就「知行合一」。因而提出「致良知」。

潘麟先生在講授《陽明心要》課程時，明確指出「知行合一」的「知行」分爲兩種：有爲和無爲。有爲的「知」爲後天知識或曰經驗智慧，來自王法、世間道理、世襲之理、孔孟四書五經等。以它們爲參照系來

指導我們現實中的一言一行，即有爲的知行。無爲之「知」爲先天本有的良知（德性、心性、佛性）或曰般若智慧，它不慮而知，本自具足。良知有兩種能力：一是省察與判斷能力，發現、判斷一切是非對錯；二是把不好的去掉，把好的保留、擴充，有自動、自發、自覺、自然地捨惡趨善的能力。

陽明始終沒有分清有爲與無爲兩種「知行合一」，他衹有無爲的「知行合一」（般若智慧），沒有有爲的「知行合一」（經驗智慧），所以他的「知行合一」有時不好用。尤其對初學者，良知（般若智慧）還沒呈現，這時就需要後天知識作爲指南，否則生活失去指導。王陽明沒有細察出需分兩種「知行合一」，即凡夫的「知行合一」和聖賢的「知行合一」，所以初學者無法遵守。王陽明只發現「知行合一」有時不好用，但不知道原因，就用「致良知」來取代知行合一、存理去欲、省察克治。其實無所謂，衹要把它們講圓滿就可以，這幾者是一個意思。這幾者都是即本體即工夫，即工夫即本體，都很圓滿。所以，提出「知行合一」「致良知」「存天理滅人欲」等觀點，是王陽明在相同中製造的不同。

王陽明的這個問題，是中國儒佛道文化只注重般若智慧，不注重經驗智慧（斥之爲「奇技婬巧」而摒棄）遺留下來的弊病。因此陽明認不清這個問題，可以說是歷史局限造成的。直到近當代，建立在經驗智慧之上的西方自然科學和社會科學蓬勃發展，西方資本主義國家強勢崛起，才讓我們有機會重新審視自家儒佛道文化的不足：不注重經驗智慧，導致中國社會的生產力長期得不到發展，到晚清時期，國家積貧積弱，不得不吞下因落後遭挨打的苦果。因此，我們旗幟鮮明地指出，經驗智慧和般若智慧如鳥之雙翼、車之雙輪，缺一不可。

言歸正傳，提出「致良知」時，王陽明雖然軍務政事繁雜，但他依然指引學者，講學不倦。泰州王銀前來與陽明論學，深爲其人其學嘆服，遂執弟子禮。因其個性高傲、好爭論，王陽明就把他的名字改成帶有靜止之意的「艮」，字「汝止」。後來王艮成爲泰州學派的創始人，使王陽明的思想在下層社會中風靡一時。進賢（隸屬江西南昌）舒芬，以翰林謫官市舶，自恃博學，拜見陽明時問律呂之學，陽明不答，後問元聲，陽明給以心學的解釋，舒芬大服，躍然稱弟子。守仁又因象山心學久抑不彰，牌行撫州府金溪縣，將陸氏嫡派子孫仿照各處聖賢子孫事例，免除他們的差役，送他們的俊秀子弟入學。正德十六年（1521）五月，又集門生於白鹿洞，共明心學。傳承落實下來就是教育，所有儒者都是教育家，都十分注重教育。「講學不倦」就蘊含著大仁、大慈、大義。王陽明一直在用生命荷擔孔孟家業。

正德十六年（1521）六月，武宗崩。世宗即位，召陽明赴京。陽明已到錢塘，卻被朝中嫉恨之人阻止進京，便上疏歸越省親。朝廷准令其歸省，升王陽明爲南京兵部尚書，參讚機務。同年十月，王陽明被封爲新建伯，但因輔臣阻撓，朝廷「不予鐵券，歲禄亦不給」（《明史》卷一百九十五 列傳卷八十三《王守仁傳》），所謂封爵，衹是空頭支票。因擒獲叛藩的同事諸臣一直沒有得到應有的賞賜，王陽明再三上疏辭封爵，要求廣封將士，沒有被朝廷採納。

㈣居越講學、儒佛之辨與四句教

嘉靖元年（1522）二月，王陽明父親龍山公卒，他居越服喪。此後六年，王陽明一直閑居家鄉，講學不輟。「一雨秋涼入夜新，池邊孤月倍精神。潛魚水底傳心訣，棲鳥枝頭說道真。莫謂天機非嗜欲，須知萬物是吾身。無端禮樂紛紛議，誰與青天掃宿塵？」（《全集・碧霞池夜坐》）此刻王陽明的心中，除了明道和講學，其他事物一概引不起他的興趣。

居越六年裡，無政事之雜，無軍務之繁，王陽明全副身心投入到講學中，講學規模有了極大的發展，門人日進，比任何時候都多。海寧有一老者號蘿石，以能詩聞於江湖，年六十六游會稽，頗有傲氣。王陽明與其論學，蘿石深有領悟，即稱弟子，並自號從吾（之好）道人。王畿（號龍溪）少年任俠，經常出入酒肆賭

場，求見王陽明，一睹王陽明眉宇神采，便稱弟子。後來，王龍溪大力發展、弘揚陽明的良知學說，在晚明有著廣泛的影響。郡守南大吉以座主稱門生，辟稽山書院以聚四方學者。嘉靖四年十月，門人又在越城西門光相橋東立陽明書院，以容納更多的學人。

後來從學者日眾，「宮剎卑隘，至不能容。蓋環坐而聽者三百餘人。先生臨之，只發《大學》萬物同體之旨，使人各求本性，致極良知以止於至善，功夫有得，則因方設教。故人人悅其易從」（《全集》卷三十四《年譜三》，第1121頁）。門人黃省曾回憶說：

先生初歸越時，朋友蹤跡尚寥落，既後四方來游者日進。癸未年已後，環先生而居者比屋，如天妃、光相諸剎，每當一室，常合食者數十人，夜無臥處，更相就席，歌聲徹昏旦。南鎮、禹穴、陽明洞諸山，遠近寺剎，徙足所到，無非同志游寓所在。先生每臨講席，前後左右環坐而聽者，常不下數百人，送往迎來，月無虛日。至有在侍更歲，不能徧記其姓名者。每臨別，先生常嘆曰：「君等雖別，不出在天地間，苟同此志，吾亦可以忘形似矣。」諸生每聽講出門，未嘗不跳躍稱快。嘗聞之同門先輩曰：「南都以前，朋友從游者雖眾，未有如在越之盛者。」此雖講學日久，孚信漸博，要亦先生之學日進，感召之機申變無方，亦自有不同也。（《全集》卷三《語錄三 傳習錄下》，第111—112頁）

居越講學期間，王陽明的心學思想日臻成熟，對致良知學更是「所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照」（黃宗羲《明儒學案・姚江學案》）。從這一時期他的詠良知詩句中也可以看得出來。

《詠良知四首示諸生》如下：

個個人心有仲尼，自將聞見苦遮迷。
而今指與真頭面，祇是良知更莫疑。

問君何事日憧憧，煩惱場中錯用功。
莫道聖門無口訣，良知兩字是參同。

人人自有定盤針，萬化根源總在心。
卻笑從前顛倒見，枝枝葉葉外頭尋。

無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。
拋卻自家無盡藏，沿門持缽效貧兒。

《示諸生三首（之一）》曰：

爾身各各自天真，不用求人更問人。
但致良知成德業，謾從故紙費精神。
乾坤是易原非畫，心性何形得有塵？
莫道先生學禪語，此言端的爲君陳。

《別諸生》雲：

綿綿聖學已千年，兩字良知是口傳。
欲識渾淪無斧鑿，須從規矩出方圓。
不離日用常行內，直造先天未畫前。
握手臨歧更何語？慇勤莫愧別離筵。

隨著陽明心學影響的擴大，嫉恨他的人亦與日俱增。嘉靖元年，御史程啟充、給事毛玉承宰輔意，攻擊陽明心學爲異學。陸澄時任刑部主事，上疏爲陽明辯護。陽明寫信制止他說：「無辯止謗，嘗聞昔人之教矣。況今何止於是！四方英傑以講學異同，議論紛紛，吾儕可勝辯乎？惟當反求諸己，苟其言而是歟，吾斯尚有未信歟，則當務求其非，不得輒是己而非人也。使其言而非歟，吾斯既以自信歟，則當益求於自慊，所謂『默而成之』，『不言而信』者也。然則今日之多口，孰非吾儕動心忍性，砥礪切磋之地乎？且彼議論之興，非必有所私怨於我，亦將以爲衛夫道也。況其說本自出於先儒（朱熹）之緒論，而吾儕之言驟異於昔，反若鑿空杜譔者，固宜其非笑而駭惑矣。未可專以罪彼爲也。」（《全集》卷三十四《年譜三》，第 1117 頁）這表現了一個學者少有的大度精神。

嘉靖二年二月會試，朝廷發策以心學爲問，暗地裡借此批判王陽明。參加會試的門人徐珊讀《策問》，心想：「我怎能昧著良心去討好時俗呢？」於是不答而出。同門歐陽德、王臣、魏良弼則直接發揮陽明心學主旨，主考亦無可奈何加以錄取。錢德洪落第而歸，深恨時事乖戾。王陽明卻高興地對他說：「聖學從此將大明天下了。」錢德洪不解：「時事如此，何見聖學將大明天下呢？」王陽明說：「我的學說怎麼可能徧告天下之士呢？現在會試以此爲題，那麼就算是窮鄉僻壤也無不知道了。如果我的學說不對，天下就會有人起而求其真。」（參見《全集》卷三十四《年譜三》，第 1118 頁）

王陽明的致良知說，在當世和後世都曾受到強烈的批評，主要口實是致良知說「類禪」，是「外儒內禪」「儒體佛用」「以禪之實而托儒之名」等。

自魏晉以來，儒佛道形成三足鼎立局面，三家既互相排斥又互相兼取，這是文化思想發展的一般趨勢，不足爲怪。與別人不同之處，是在宋明儒學大家中，唯王陽明公開表達了儒佛道三教同源的思想，並以「一廳三房」作喻。書載：

說兼取，便不是。聖人盡性至命，何物不具，何待兼取？二氏之用，皆我之用：即吾盡性至命中完養此身謂之僊；即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共爲一廳，儒者不知皆吾所用，見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之；而己則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。（《全集》卷三十四《年譜三》，第 1120 頁）

致良知教中，王陽明既表明聖學的「良知」與禪宗的「本來面目」一樣，都是直指心之本體，通過「不思善惡」「無將迎，無意必」都可達到「前念不滅，後念不生」的境地。

「不思善不思惡時認本來面目」，此佛氏爲未識本來面目者設此方便。本來面目即吾聖門所謂良知。今既認得良知明白，即已不消如此說矣。「隨物而格」是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。（《全集》卷二《傳習錄中•答陸原靜書》，第 63 頁）

也表明聖學「致良知」在工夫修養方面，與佛家「常惺惺」「常提念頭」並無兩樣。

來書云：佛氏又有「常提念頭」之說，其猶孟子所謂「必有事」，夫子所謂「致良知」之說乎？其即「常惺惺」、常記得、常知得、常存得者乎？於此念頭提在之時，而事至物來，應之必有其道。但恐此念頭提起時少，放下時多，則工夫間斷耳。且念頭放失，多因私慾客氣之動而始，忽然驚醒而後提。其放而未提之間，心之昏雜多不自覺。今欲日精日明，常提不放，以何道乎？只此常提不放，即全功乎？抑於常提不放之中，更宜加省克之功乎？雖曰常提不放，而不加戒懼克治之功，恐私慾不去；若加戒懼克治之功焉，又爲「思善」之事，而於本來面目又未達一間也。如之何則可？（答：）戒懼克治即是常提不放之功，即是「必有事焉」，豈是兩事邪？此節所問，前一段已自說得分曉，末後卻是自生迷惑，說得支離，及有本來面目未達一間之疑，都是自私自利、將迎意必之爲病，去此病自無此疑矣。（《全集》卷二《傳習錄中•答陸原靜書》，第 64 頁）

同時，他也明確指出這兩者之間存在著「毫釐之別」，但「差之毫釐，謬以千里」。在《重修山陰縣學記》中，王陽明對此有一段完整而經典的表述：

夫禪之學與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。聖人之求盡其心也，以天地萬物爲一體也。吾之父子親矣，而天下有未親者焉，吾心未盡也；吾之君臣義矣，而天下有未義者焉，吾心未盡也；吾之夫婦別矣，長幼序矣，朋友信矣，而天下有未別、未序、未信者焉，吾心未盡也。吾之一家飽暖逸樂矣，而天下有未飽暖逸樂者焉，其能以親乎？義乎？別、序、信乎？吾心未盡也。故於是有紀綱政事之設焉，有禮樂教化之施焉，凡以裁成輔相、成己成物，而求盡吾心焉耳。心盡而家以齊，國以治，天下以平。故聖人之學不出乎盡心。禪之學非不以心爲說，然其意以爲是達道也者，固吾之心也，吾惟不昧吾心於其中則亦已矣，而亦豈必屑屑於其外；其外有未當也，則亦豈必屑屑於其中。斯亦其所謂盡心者矣，而不知已陷於自私自利之偏。是以外人倫，遺事物，以之獨善或能之，而要之不可以治家國天下。（《全集》卷七《重修山陰縣學記》，第235—237頁）

在他看來，佛儒的根本區別不在於擴充心性上，而在於一個是出世，一個是入世。「吾儒養心，未嘗離卻事物，只順其天則自然就是工夫。釋氏卻要盡絕事物，把心看作幻相，漸入虛寂去了，與世間若無些子交涉，所以不可治天下。」（《全集》卷三《傳習錄下》，第100頁）而且如前所述，早在他三十一歲在陽明洞中修導引術時，他就漸悟僊、釋二氏之非，認爲僊家爲「簸弄精神」，佛家爲「斷滅種性」。所以陽明把儒、佛辨識得很清楚，不存在「以禪之實而托儒之名」。且陽明本身就是通過儒家路線而悟道，不是通過禪學得道。

只不過，王陽明沒有真正認識並區分清楚儒、佛兩大修學體系的趣向和工夫入路，所以也造成了一定的混亂。須知，儒佛道各家在初級階段和中級階段差異很大，但越到高級階段，或曰境界越高，則三家差異越來越小，最後皆可會歸爲一（心性）。達到終極階段時，三家聖賢所說的言語有相似的地方，不足爲怪。因此陽明在徹悟良知後，偶有一些話類似禪語，不足以說明陽明學就是類禪。

儒佛道三家是心性的不同表現形式——儒家表現出心性之善，佛家表現出心性之真，道家表現出心性之美。在心性中三家本是一，祇是各家所理解的心性（或曰看到心性的風景）不同，因而表現出不同的性格特點，開出了不同的理論體系。佛家從真入，必然要堪破世間的虛幻；而儒家從善入，必須在世間下學而上達。但三家之學無不源於性體，臻於至境，故皆爲究竟圓滿之教，皆堪爲人生指南、學問標的，皆可爲人類理想指示出一個終極歸宿。（詳情可參閱潘麟先生講授《陽明心要》）

嘉靖六年（1527）五月，朝廷命王陽明兼都察院左都御史，征討廣西土目盧蘇和王受。王陽明此時正在病中，上疏辭免，未獲同意，不得已起身，九月離越入廣。

九月初八，王陽明出發前日，錢德洪、王畿論爲學宗旨，兩人有不同觀點。晚上請教王陽明，王陽明讓大家移席天泉橋上，爲弟子講解著名的四句教：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」史稱「天泉證道」。陽明先生極爲重視四句教，說它是自己的「立教定本」。《傳習錄下》（《全集》，第110—111頁）與《年譜》都對「天泉證道」有過明確的記載。據《全集·年譜三》[1]載：

是月（九月）初八日，德洪與畿訪張元沖舟中，因論爲學宗旨。畿曰：「先生說知善知惡是良知，爲善去惡是格物，此恐未是究竟話頭。」德洪曰：「何如？」畿曰：「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」德洪曰：「心體原來無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在，爲善去惡，正是復那本體功夫。若見得本體如此，只說無功夫可用，恐祇是見耳。」畿曰：「明日先生啟行，晚可同進請問。」

是日夜分，客始散，先生將入內，聞洪與畿候立庭下，先生復出，使移席天泉橋上。德洪舉與畿論辯請

[1]《王陽明全集》卷三十四《年譜三》，上海古籍出版社，1992，第1135—1136頁。

問。先生喜曰：「正要二君有此一問！我今將行，朋友中更無有論證及此者，二君之見正好相取，不可相病。汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。二君相取爲益，吾學更無遺念矣。」

德洪請問。先生曰：「有祇是你自有，良知本體原來無有，本體祇是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾饐氣，何物不有？而又何一物得爲太虛之障？人心本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。」

畿請問。先生曰：「汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇。一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透。此顏子、明道不敢承當，豈可輕易望人？二君已後與學者言，務要依我四句宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。以此自修，直躋聖位；以此接人，更無差失。」。

畿曰：「本體透後，於此四句宗旨何如？」先生曰：「此是徹上徹下語，自初學以至聖人，只此功夫。初學用此，循循有入，雖至聖人，窮究無盡。堯、舜精一功夫，亦只如此。」

先生又重囑付曰：「二君以後再不可更此四句宗旨。此四句中人上下無不接著。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。人心自有知識以來，已爲習俗所染，今不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事爲，俱不著實。此病痛不是小小，不可不早說破。」是日，洪、畿皆有省。

陽明四句教，既是工夫論，又是本體論，圓融通透。陽明心學緊扣聖賢之旨不失，嫡傳孔孟之道於千載之後，將心性回歸自己、彰顯自己的一面辨識得飽滿而澄澈。由此，儒家的核心——內聖之學，復璨明於天下，華夏正統復歸其位。（關於「四句教」的具體闡述，詳見潘麟先生授課視頻《如何理解陽明四句教》）

而陽明心學之所以稱爲「心學」，是陽明曾對此下過明確定義：「聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授受曰：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』此心學之源也。中也者，道心之謂也。道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。」（《全集》卷七《文錄四•象山文集序》，第 225 頁）

㈤起征思田、此心光明與身後際遇

思田之亂起自廣西思恩、田州土官的內亂，因處置不當，發展爲田州、思恩土官（又稱土司，是元、明、清時期在西北和西南地區設置的由少數民族首領充任并世襲的官職）部屬盧蘇和王受聚眾反叛朝廷。嘉靖五年朝廷曾派都督姚鏌發兵征討，姚鏌會合四省兵力征討不能勝。朝廷遂於嘉靖六年起用王陽明總督兩廣及江西、湖廣軍務，入廣西征討。

王陽明九月離越，經桐廬、常山、南昌、吉安、肇慶至梧州，一路訪問調查，考慮對策。他認爲田州土官岑猛爲亂，固有可誅之罪，但造成如此形勢，朝廷及之前的當事官員處置不當，亦有不可推卸的責任，特別是改土官爲流官，違背當地民情，流弊不少。岑猛死後，其部屬盧蘇會合思恩土官部屬王受聚眾叛亂，也是不得已而爲之。爲此，他擬定了以和平手段解決思田之亂的方略。

到廣西南寧後王陽明下令盡撤所調集的平叛之兵，並定性岑猛不是叛亂，命令盧蘇、王受率眾受降。盧蘇、王受本就有歸順之意，又見王陽明盡撤大兵，且定性岑猛不是叛亂，於是囚首自縛，與其頭目數百人赴王陽明軍門請降。王陽明各杖其一百，乃解其縛，令兩人各歸復業。王陽明在奏疏中說：解其縛者，免其一死以示朝廷天地好生之恩，而必杖之者，示以懲罰，原是人臣執法之義。於是不折一矢、不戮一卒，爲時不到兩個月，即平定了思恩、田州之亂。

平息思田之亂後，王陽明應當地父老要求，於嘉靖七年（1528）七月再次平定八寨和斷藤峽土著民族之亂。八寨和斷藤峽地勢險峻，居民爲瑤僮，甚爲剽悍，因不滿流官等多種原因，爲亂由來已久。自明開國以來，屢征不服。八寨和斷藤峽之民初聞王陽明入廣，「皆逃匿深險」，後來聽說盧蘇、王歸順，王陽明進駐

南寧，就遣散諸兵，完全失去戒備。王陽明利用滯留廣西的湖廣之兵還軍之便，令湖廣僉事汪溱、廣西副使翁素等率兵襲剿斷藤峽。又利用盧蘇、王受願意報效之機，遣布政使林富等人督師進剿八寨。最終乘其不備，出其不意，迅速剿平這兩處叛亂。這兩仗均以最小的代價取得了最大的成功。

王陽明平定思田和八寨、斷藤峽後，又採取了一系列的政治措施來做好善後工作。他改田州爲田寧府，立岑猛第三子岑邦相爲吏目，待其有功後漸升知州，以此收攏當地民心。在八寨、斷藤峽兩地改立衛所，增設縣治，增築守鎮城堡等，加強對當地的控制。這些措施的實行，使明朝的西南地區保持了較長時間的平靜和安定。岑猛妻子瓦氏夫人，本名岑花，在之後穩定了田州政局，並成爲抗倭女英雄，被嘉靖皇帝封爲二品夫人。

此時，王陽明的肺病和足瘡加劇。他本就是帶病出征，繁重的軍務和政事使他日夜操勞，而當地氣候炎熱更加重了病情的發展。隨行軍醫又以水土不服爲由中途辭歸。自此，王陽明不敢再輕易用藥，以致遍身腫毒，晝夜咳嗽不息，加之厭食，每日僅強吞數匙稀粥，稍多即嘔。

叛亂已平，後續事務安排妥當後，嘉靖七年（1528）十月初十日，王陽明上疏請求還鄉養病：「夫竭忠以報國，臣之素志也；受陛下之深恩，思得粉身碎骨以自效，又臣近歲之所日夜切心者也。病日就危，尚求苟全以圖後報，而爲養病之舉，此臣之所大不得已也。惟陛下鑒臣一念報主之誠，固非苟爲避難以自偷安，能憫其瀕危垂絕不得已之至情，容臣得暫回原籍就醫調治，倖存餘息，鞠躬盡瘁，以報陛下，尚有日也。臣不勝懇切哀求之至！」（《全集》卷十五《別錄七•乞恩暫容回籍就醫養病疏》，第 484 頁）可是卻沒有得到批復。於是他不等朝廷令下，就由南寧起程回越。

經過梧州時，王陽明拜謁了伏波廟。又繞道增城，奉祀六世祖王綱之祠，並訪好友湛若水的故居。同年十一月二十五日，王陽明逾梅嶺至南安，此時他的病勢已很沉重。登舟時，南安推官門人周積來見，王陽明起坐，咳喘不已。周積請安，遂問身體，王陽明說：「病勢危亟，所未死者，元氣耳。」他深感自己不久於人世了。二十九日舟過青龍鋪，又召周積入，許久才對周積說：「吾去矣。」周積哭著問遺言，王陽明微笑說：「此心光明，亦復何言！」須臾，瞑目而逝，時年五十七歲。（《全集》卷三十四《年譜三》，第 1151—1153 頁）

縱觀陽明一生，三十多歲在龍場悟道，彰顯內在的德性，可謂立德圓滿；龍場悟道後講學不輟，其學被門人集結爲《傳習錄》等發行於世，此爲立言圓滿；又平定江西匪患、寧王叛亂、思田匪患，此爲立功圓滿。因此陽明又被尊爲「千古完人」。

陽明忠誠國事，死於征途，很像東漢的馬伏波，也像蜀漢的諸葛亮。由於朝廷掌權者對他的嫉恨，在他死後，遭到時任吏部尚書桂鄂等人的誹謗。而糊塗的明世宗，竟然輕信桂鄂等人的胡言，下詔停止世襲，一應恤典俱不行，將其學禁爲偽學。因此陽明的學說，與朱學在宋寧宗朝的遭遇一樣，被朝廷明令宣佈爲偽學而加以禁止。甚至陽明的家人也受到騷擾。

對於陽明所受到的不公正待遇，他的門生以及有正義感的士大夫都感到非常不平。他們或相約集會，講論師說；或於各地建祠堂書院，頌揚師德、傳播師說；或刻陽明文錄，傳播師言。在世宗嘉靖三四十年間，陽明祠、陽明書院徧佈整個南中國，特別是在他生活和活動過的浙江、江西、廣西等地。毛大可《王文成傳本》引《勳賢祠誌》云：「書院七十五所，祠四百二十所。」陽明門人和朋友、信奉者的這些活動，打破了朝廷的學禁，極爲擴大了陽明心學的影響。

陽明去世四十年後，明穆宗隆慶元年（1567）五月，給事中辛自修、岑用賓等，御史王好問、耿定向等共同上疏，請爲陽明恤典。經吏部、禮部議定並上疏，穆宗詔贈王陽明爲新建侯，謚文成。神宗萬曆十二年（1584），廷臣建議以王守仁、陳獻章從祀孔子廟庭。得神宗批准，以王守仁、陳獻章與胡居仁、薛瑄同祀

孔子廟庭。正如湛若水在墓誌銘中所言：「若夫百年之後，忌妒者盡死，天理在人心者復明，則公論定矣。」（《全集》卷三十七《附錄六・陽明先生墓誌銘 甘泉湛若水撰》，第 1225 頁）

陽明的著作，有《傳習錄》《文錄》《文錄續編》等。隆慶六年（1572），侍御謝廷傑彙集陽明以上著作，並匯集錢德洪所編的陽明先生年譜，及陽明兒子王正億編輯的世德紀、陽明友人所寫的陽明先生墓誌銘、行狀、祭文等，名爲《王文成公全書》，編爲二十八卷，予以付梓。

㈥王門後學

王陽明從三十四歲，也即弘治十八年（1505），在京城與湛若水一起論學、講學開始，直到五十七歲去世，一生講學二十三年。四方學子翕然追從，學成後又分散到各地，以師說宣教天下。陽明去世後，隨著王門後學在良知說上的分歧，以其親傳弟子爲核心，逐漸形成了八大王門後學傳承譜系。他們分佈在北直（河北）、南直（江蘇、安徽）、浙江、江西、湖南、湖北、廣東、廣西、福建、四川、山東、河南、陝西、貴州等明朝大部地區，由此出現了陽明弟子遍天下的局面。其中，浙中王門、江右王門、泰州學派最爲重要。

八大王門後學[1]

序號	代表人物	學派名稱
1	錢德洪、王畿、黃綰、董蘿石等	浙中王門
2	戚賢、朱得之、薛應旂、薛甲	南中王門
3	方西樵、薛尚賢、楊仕鳴	粵中王門
4	鄒守益、歐陽德、聶豹、鄧以讚、鄒元標、羅洪先	江右王門
5	蔣信、冀元亨	楚中王門
6	王道	北方王門
7	方獻夫、薛侃	閩粵王門
8	王艮、朱恕、顏鈞、王襞、羅汝芳、何心隱、李贄、焦竑、周汝登等	泰州學派

1.浙中王門

浙江爲王陽明家鄉，在王陽明生前已形成陽明講學的中心，因此後學人物眾多。這一學派主要流行於餘姚、山陰、會稽等浙東地區，成員主要是由社會上層知識分子組成。在黃宗羲《明儒學案・浙中王門學案》所列出的十八人中，布衣出身僅董蘿石一人，而進士出身就有十四人，其中官至尚書、侍郎、御史等位階者亦不在少數。錢德洪和王畿是這一學派最重要的成員。

錢德洪（1496—1574），字洪浦，號緒山，餘姚人。嘉靖十一年（1532）進士，官至刑部員郎中。帶領郡中范引年（字兆期，號半野）、管州（字子行，號石屏）、鄭寅、柴鳳（字後愚）、徐珊（字汝佩，號三溪）、吳仁等人師事陽明。另其弟錢德周、錢德充（字仲實），其侄錢大經、錢應元、錢應揚（字俊民，廣東巡按）等皆在錢德洪影響下師事陽明。

王畿（1498—1583），字汝中，號龍溪，山陰人。嘉靖二年（1523）受業於王陽明。嘉靖五年，會試中式，未參加廷試，回鄉與錢德洪共同協助王陽明指導後學，有「教授師」之稱。嘉靖七年，赴京殿試，途中聞陽明卒，奔廣信料理喪事，並服心喪三年。嘉靖十一年，與錢德洪同登進士第，授南京兵部主事，進郎中。

[1] 參見黃宗羲《明儒學案》。

因其學被當時首輔夏言斥爲偽學，即乞休而歸。從此，「林下四十餘年，無日不講學，自兩都及吳、楚、閩、越、江、浙，皆有講捨，莫不以先生爲宗盟。年八十，猶周流不倦。萬曆癸未六月七日卒，年八十六。」（黃宗羲《明儒學案》卷十二《浙中王門學案二》）

錢德洪和王畿雖同宗王陽明良知之教，但彼此之間見解並不相同。在對王門四句教的理解上，錢德洪持王陽明的四有之教，而王畿卻認爲這不是究竟話頭，至少認爲衹是權法而不是教之定本。雖在「天泉證道」中王陽明已給出瞭解釋，並強調：「二君以後再不可更此四句宗旨。此四句中人上下無不接著。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。人心自有知識以來，已爲習俗所染，今不教他在良知上實用爲善去惡功（工）夫，只去懸空想個本體，一切事爲，俱不著實。」但王畿還是堅持「心、意、知、物衹是一事，若悟得心是無善無惡之心，則意、知、物俱是無善無惡」的四無之說。王畿的良知現成說，只強調從本體上保任良知，不注重「致良知」工夫，謂任心之自然流行，導致對綱常倫理道德的忽略和漠視。「以篤信謹守，一切矜名飾行之事，皆是犯手做作」（《明儒學案》卷十二《浙中王門學案二》），這實際上是取消了王陽明的佛儒之辨，把良知說直接導向了佛禪空無論。這是導致明末清初王學受到當時學者激烈批判的原因所在。

2.江右王門

這一學派主要指活動於江西的王門後學。王陽明的事功主要成就於江西，其事功成就又極大地提陞了其學術思想的聲譽，故這裡弟子也最多。正如黃宗羲所說：「姚江之學，惟江右爲得其傳，東廓、念庵、兩峰、雙江其選也。」（《明儒學案》卷十六《江右王門學案一》）成員與浙中王門一樣多數是上層知識分子，大部分出身進士，其中有些人官位很高，如鄒守益（字謙之，號東廓）官至南京國子祭酒，歐陽德（字崇一，號南野）爲禮部尚書兼翰林院士，聶豹（字文蔚，號雙江）官至兵部尚書，鄧以讚（字汝德，號定宇）官至吏部侍郎，鄒元標（字爾瞻，號南皋）官至吏部左侍郎等。

江右學派人數眾多，與浙中王門一樣，各人學術觀點並不一致。鄒守益論學以敬爲主；歐陽德論學則以格物致知爲宗。其中能自成一家之言者，當推主張歸寂主靜的聶豹和羅洪先，不過他們均非王陽明的及門弟子。

聶豹（1487—1563），字文蔚，號雙江，江西吉安府永豐縣人，正德十二年進士。嘉靖五年（1526），王陽明在越講學時，聶豹分別於春和夏以御史巡按應天府和福建，專門繞道拜見陽明，請教良知學說，深受啟發。此後以書問學，未再見面。王陽明去世後，聶豹於嘉靖九年（1530）在蘇州，以錢德洪、王畿等人爲證，正式設香案拜王陽明爲師。

羅洪先（1504—1564），字達夫，號念庵，江西吉安府吉水人，嘉靖八年狀元。陽明講學贛州虔台，念庵嚮慕不已。後《傳習錄》出，讀之廢寢忘食，欲往虔台見陽明，因父母力阻未能成行。故於王門只稱後學而不稱門生。後與錢德洪共定陽明年譜，以錢德洪和王畿爲證，拜陽明爲師，於譜中改稱門人。

聶豹和羅洪先所主張的歸寂也就是修養方法上的主靜工夫。在明代，這兩人可說是實踐主靜的典範。聶豹系詔獄，「身不離棨戟（jiē xí），視不逾垣戶」，塊然自守，於閑久靜極之際，自悟心體。待他出獄時，與前來問學之人立靜坐法，使之歸寂以通感。而羅洪先曾開闢石蓮洞而居住，整日默坐半榻間，足不出戶整整三年。王畿聽到後，擔憂他專守枯靜，不達當機順應之妙，專門到松原造訪。王畿本想加以勸說，見其氣象，衹能嗟嘆而退。

聶豹和羅洪先的歸寂主靜，準確地說雖源於王陽明，但所繼承的畢竟不是陽明心學的主導方面。王陽明早期一度主靜，但自揭致良知之教後，就不再教人靜坐了。他說：「吾昔居滁時，見諸生多務知解，口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。久之，漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務爲玄解妙覺，動人聽聞。故邇來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨煉也好，良知本體原

是無動無靜的。此便是學問頭腦。」（《全集》卷三《傳習錄下》，第 99 頁）聶豹和羅洪先片面強調歸寂主靜，已失去陽明心學工夫論中注重事上磨的生機。其結局與王畿諱言「致良知」工夫並無多大不同。

3.泰州學派

這一學派主要活動於泰州（今江蘇泰州），創始人爲王艮（gèn），其他重要人物還有王襞（王艮之子）、徐樾（字子直，號波石）、顏鈞（字子和，號山農）、羅汝芳（字惟德，號近溪）、何心隱（字柱乾，號夫山）、李贄（字宏甫，號卓吾）、周汝登（字繼元，號海門）等。

王艮（1483—1541），字汝止，號心齋，南直隸泰州安豐場（今江蘇省東台市安豐鎮）人。原名王銀，師從王陽明後改名王艮。王艮出身社會下層家庭，父親王守庵是安豐場煮鹽的灶丁。王艮幼年曾上過四年私塾，輟學後奉父命經商至山東，販賣私鹽。在山東拜謁孔廟時，得到很大啟發，認爲「夫子亦人也，我亦人也，聖人者可學而至也」。經商之餘，熟讀了不少儒家經典，打下了學問基礎。三十八歲時在江西豫章聽王陽明傳良知之學，以二詩見陽明，得到讚賞，收爲弟子。王陽明去世後，王艮迎喪至桐廬，又與其他同門一起經理其家。後返泰州，開門授徒，一時學者雲集，逐漸形成一個很有影響的學派。王艮共有五傳弟子約四百八十餘人，上自師保、公卿，中及疆吏、司道、牧令，下逮士、庶、樵、陶、農、吏，幾無輩無之，遍及大江南北，僅江蘇就有一百餘人。[1]

王艮以陽明的良知學說爲宗，把良知與百姓日用聯繫起來，提出「百姓日用即道」的觀點，他肯認人欲的合理性，「夫所謂王道者，存天理遏人欲而已矣」，提出安身尊身，認爲良知本來具足，不假修爲，率性而行，眾善自出，純任自然，即是聖人之道。其子王襞更是強調道即自然。以此爲傳統，泰州學派的人物無不以至道心體爲自然，都有率性而行的狂士特徵。如嘉靖六年，王艮依古制，自造招搖車，上標「天下一個，萬物一體。入山林求會隱逸，過市井啟發愚蒙。遵聖道天地弗違，致良知鬼神莫測」等語，北行講學。所到之處，聳動視聽，以至觀者如堵，直至驚動最高統治者。

羅汝芳（1515—1588），字惟德，號近溪，江西南城人。五歲時，母親即給他啟蒙，先生自述說：「方就口食，先妣即自授《孝經》、小學、《論》《孟》諸書。」（《羅汝芳集》）他聰明好學，博覽群書。

十八歲前後，讀理學著作，依照教導做「存天理，滅人欲」的工夫，曾留下「制欲重病」一段公案。

嘉靖十年（1531），近溪十七歲，得薛文清公（薛瑄）一語云：「萬起萬滅之私，亂吾心久矣。今當一切決去，以全吾澄然湛然之體。」於是他回去努力實踐好幾個月，但「澄然之體未復」。

若獲拱璧，焚香叩首，矢心必爲聖賢。立薄，日紀功過，寸陰必惜，屏私息念。如是數月，而澄然之體未復。[2]

看到沒有長進後，他又去臨田寺閉關，獨居於密室中，在案几上放置一盆水、一面鏡子，如此對著水和鏡子靜坐，待內心平靜如水、鏡之後，才開始讀書，就這樣習慣成自然，實踐了一段時間。然而這段靜坐制欲之實踐依然沒有取得預想中的成效，反而使他得了重病。這與陽明格竹七天以致勞神成疾的經歷無異。

嘉靖十一年（1532），乃閉戶臨田寺，獨居密室，幾上置水一盂、鏡一面，對坐逾時，俟此中與水、鏡無異，方展書讀之。頃或念慮不專，即掩卷復坐，習以爲常，遂成重病。（《盱壇直詮》）

羅先生父親知道後，授以《傳習錄》，指示致良知之教，先生「閱之大喜，日玩索之」，其病稍愈。

二十六歲時在江西南昌，恰遇顏鈞廣發佈告，講學集會。近溪有緣與之接談，言下醒悟，遂拜其爲師。其自述此事如下：

芳謂「克去己私，復還天理，非制欲安能以遽體乎仁哉？」先生（顏鈞）曰：「子不觀孟氏之論四端乎？『皆知擴而充之，如火之始燃、泉之始達。』如此體仁，何等直截！故子患當下日用而不知，勿妄疑天性生

[1] 王路平：《王門後學傳承譜系及其特點》，貴州民族大學學報（哲學社會科學版），2015 年第 6 期（總第 154 期）。
[2] 曹胤儒：《羅近溪師行實》，見於《羅汝芳集》，第 834 頁。

生之或息也。」芳時大夢忽醒，乃知古今天下道有真脈、學有真傳，遂師事之。（《近溪子集》）

在恩師處獲儒家真脈真傳，羅近溪躍然怡然，如脫韁鎖，舊病痊癒。其對於恩師大德終身銘記。嘉靖四十五年（1566），顏山農被捕入獄。五十二歲的羅近溪到獄中朝夕伺候六年，不赴廷試，還「揭詞」鳴冤，變賣家產，發動募捐，全力營救恩師出獄。「先生（近溪）歸田後，身已老，山農至，先生不離左右，一茗一果，必親進之。諸孫以爲勞，先生曰：『吾師非汝輩所能事也。』」（《明儒學案》卷三十四《泰州學案三・參政羅近溪先生汝芳》）師徒深情，由此可見。於尊師重道而言，堪稱典範。

羅近溪承襲師門傳承，闡揚成聖之道，他認爲「大道只在自身」，人的視、聽、言、動，無一不是「道」的作用和表現，衹要具備了一個肉體的形軀，就有了做聖人的條件。他提倡用「赤子良心」「不學不慮」去「體仁棧道」。在他看來，人的「赤子良心」是永遠不會泯滅的，是不增不減的。聖愚之差只在「覺」「迷」之間，因此成聖成賢，易如反掌。

六十三歲致仕以後，羅近溪仍然壯志不減，經常率弟子遊學閩、粵、蘇、浙、鄂等地，頻頻集會講學，闡揚泰州學派的義理。先生善於把玄妙難懂的道理用平易的言語表達出來，受眾甚廣，聽眾常常成百上千。他的講學情感飽滿，言辭懇切，聽者無不動容銘心。

新儒家大師牟宗三先生認爲：「陽明後，唯王龍溪與羅近溪是王學之調適而上遂者，此可說是真正屬於王學者。」（《從陸象山到劉蕺山》）台灣學者黃漢昌也認爲：「近溪之特色即在拆穿光景以使道體真實流行，此正是良知學最高境界。」（《羅近溪學述》）羅近溪臨終前還教導弟子說：「性命一理，更無疑矣。」（《羅汝芳集》）由此可見其道心堅定，修學大成，境界高妙。

「陽明心學」承繼象山心學而來，全面復彰自孟子後沉寂千年的儒家道統——儒門心學，廣泛而深刻地影響著後世。在中國上下五千年的歷史上，王陽明堪稱屈指可數的幾位既「立德」「立言」又「立功」的完人，讓無數英豪一生敬仰。中國近代維新派著名人物譚嗣同、梁啟超、章太炎等人都深受陽明心學的影響。特別是梁啟超一生尊崇良知，服膺知行合一之教，不遺餘力地闡揚陽明心學。

現代新儒學代表人物梁漱溟、熊十力、唐君毅、牟宗三、賀麟等，無一例外都屬新心學一派。梁漱溟認爲，孔子的精神在漢唐沒有得到真正的繼承，宋儒雖有所好轉但亦不得孔子之旨，衹有王陽明及其弟子出世方將孔子的精神發揚光大。熊十力稱頌王陽明說：「儒者之學，唯有陽明善承孔孟。」「陽明之學，確是儒家正脈。」（《熊十力語要》）熊十力的主要哲學命題體用不二、翕闢成變和性修不二從理論淵源來說，是王陽明「即體而言，用在體；即用而言，體在用：是謂體用一源」（《全集》卷一《傳習錄上》，第 30 頁）思想的發展。牟宗三則直接貶程朱而揚陸王，他稱頌王學是「明代繼宋學而發展，又開一盡精微之局。王學之出現於歷史，正人類精神之不平凡，儒家之學之煥奇彩也」（《道德的理想主義》）。牟宗三還把宋明儒學分爲三大系：五峰、蕺山爲一系；象山、陽明爲一系；伊川、朱子爲一系。又把五峰蕺山一系與象山陽明一系會通爲一大系，認爲是宋明儒學的正宗，而以伊川朱子爲宋明儒學的旁枝。

陽明心學不但影響中國，而且影響到日本。經由中江藤樹、三輪執齋、佐藤一齋這三期代表人物的傳播，使王學於十七、十八世紀在中國被擯棄之時，卻在日本盛行起來，成爲推動日本明治維新的原動力。

近世以來，陽明心學在歐美的影響亦有漸漸擴大之勢。1960 年，《大英百科全書》列朱熹和王陽明兩項。1967 年，美國哲學界編印《哲學百科全書》，亦特設中國哲學一門，介紹王陽明和王學。1965 年，哥倫比亞大學狄伯瑞教授設立明代思想研究組，聘請日本岡田武彥教授、美籍華人陳榮捷教授等人爲訪問教授，指導研究生研究王學。20 世紀 50 年代末和 60 年代初，現代新儒學代表人物張君勱幾度應邀出國，環球旅行講學，闡揚包括王學在內的中國傳統哲學。1957 年和 1963 年，他在美國出版《新儒家思想》，列專章介紹王陽明和

王門流派，又多次在國際學術會議上宣讀關於王陽明的研究論文，在西方世界產生較大的影響。

潘麟先生多次在論著和講學中提到其思想體系深受陽明心學之浸潤滋養，詳見先生著作《〈大學〉廣義》相關內容。限於篇幅，此處只錄潘麟先生《喚陽明》詩一首，以明心聲，以饗有緣。詩曰：

篋中寶劍低聲吟，壺中清酒最溫馨。
寒雁振翅天際遠，留下漣漪三百圈。
半畝方塘印忠魂，一片良知喚陽明。
向來拓荒無人識，甲子過後有知音。

七、陳獻章與湛若水：嶺南心學

嶺南心學，與陸王心學一樣，都是正宗的儒學流派，是儒學在嶺南地區發展的產物。嶺南心學有廣義、狹義之分：狹義的嶺南心學是指由陳獻章開始，湛若水集大成，進而建構起來的心學體系；廣義的嶺南心學是指「嶺南地區的心學」，不僅包括陳湛心學，而且包括陽明心學的分支——嶺南陽明後學。此處只涉及狹義的嶺南心學，其代表人物有：陳獻章和湛若水。

陳獻章（1428—1500），字公甫，號石齋，又號病夫、白沙子、碧玉老人、石翁，廣東廣州府新會縣白沙裡（今廣東省江門市蓬江區白沙街道）人，世稱白沙先生。明朝中期傑出思想家、教育家、書法家、詩人，明代心學的奠基者，廣東唯一一位從祀孔廟的大儒，被後世尊爲「聖代真儒」「聖道南宗」「嶺南一人」。其心學思想的出現，開明儒心學的先河，意味著明初以來朱學一統天下局面的結束，開始向明中叶心學盛行轉化。有學者認爲明代心學發展的基本歷程，可以歸結爲：陳獻章開啟，湛若水發展，王陽明集大成。

陳獻章自小聰明，悟性極高，所讀之書，只看一遍便可記住。有一天，他讀到《孟子·盡心上》中「有天民者，達可行於天下，而後行之者也；有大人者，正己而物正者也」一句時，慨然嘆曰：「嗟夫，大丈夫行己當如是也。」弱冠時在縣學，老師看了他的作文後，非常驚訝，感嘆道：「陳生，非常人也，世網不足以羈之。」（《陳獻章集》[1]附錄二《白沙先生行狀 張詡撰》，第868—869頁）

明正統十二年（1447），陳獻章二十歲，參加鄉試，名列第九。隨後，於正統十三年（1448）和景泰二年（1451）兩次參加會試，都名落孫山。兩次應試受挫後，陳獻章決心不再走科舉之路，轉而專心研習理學。

景泰五年（1454），陳獻章二十七歲，前往江西臨川，拜當時的理學名家吳與弼爲師。吳與弼（1391—1469），字子傅，號康齋，撫州府崇仁縣（今江西省撫州市崇仁縣東來鄉）人，是崇仁學派的創立者。

吳與弼是陳獻章人生路上的導師、領路人，「先生之始爲學也，激勵奮發之功多得之康齋」（《陳獻章集·白沙先生行狀》，第879頁）。「康齋性嚴毅，來學者絕不與語，先令治田，獨待先生有異，朝夕與之講究。」（《陳獻章集·白沙先生行狀》，第869頁）吳與弼性格嚴厲、剛毅，凡是來求學的學生，一開始絕對不會講授任何學問，祇是讓他們耕田，唯獨對陳獻章開了小灶。他從早到晚爲陳獻章講學，爲其答疑解惑，講授的內容爲「古聖賢垂訓之書」（《陳獻章集》卷二《復趙提學僉憲》，第145頁），「多舉古人成法，由濂、洛、關、閩以上達洙泗」（《陳獻章集》卷一《書玉枕山詩話後》，第70頁）。

吳與弼對陳獻章除了關愛，更有嚴厲。陳獻章有時候愛睡懶覺，不能按時起床。此時，吳與弼就會大聲呵斥：「秀才，若爲懶惰，即他日何從到伊川門下？又何從到孟子門下？」（《明儒學案》卷一《崇仁學案一》）

與先生臨別之際，吳與弼爲陳獻章贈二字「孝思」，同時譔文一篇《考思堂記》，其文核心之意在勉勵愛徒要「跬步不忘於孝」。據《白沙先生行狀》載，陳獻章是個遺腹子，父親去世一月後，陳獻章才出生。

[1]〔明〕陳獻章：《陳獻章集》，中華書局，1987。本文所引皆爲此版本。

他的母親當時不過二十四歲，卻不得不守節，悉心教育陳獻章成人。陳獻章終其一生都以至孝聞名於世：「母年二十四守節，獻章事之至孝。母有念，輒心動即歸。」（《明史・陳獻章傳》）他以實際行動踐行了恩師的贈言。

拜別恩師之後，陳獻章回到廣東新會家中。雖然得到恩師的悉心教導，但歸家後的陳獻章，還是感覺於聖學「未知入處」（《明儒學案》卷五《白沙學案上》），於是閉門讀書。讀書的範圍不再局限於理學，而是博覽群書，包括古今各種典籍，旁及佛家、道家、稗官野史、小說等，整晚不休息，實在睏倦了，就泡個腳繼續讀。「自臨川歸，足跡不至城府。朱某（朱英）時爲參議，造廬求見，卒避不見。閉門讀書，盡窮天下古今典籍，旁及釋老、稗官、小說。徹夜不寢，少困則以水沃其足。」（《陳獻章集・白沙先生行狀》，第 879 頁）

如此苦讀多年，還是未得，「忘寐忘食，如是者纍年，而卒未有得。所謂未得，謂吾此心與此理未有湊泊脗合處也」（《明儒學案》卷五《白沙學案上》）。陳獻章苦讀詩書多年，雖然理上已經明白，但是還沒有證悟或者說沒有活出來：典籍還是典籍，我還是我。因此築「陽春台」，不再讀書，一心靜坐。

久之乃嘆曰：「夫學貴乎自得也。自得之然後博之以典籍，則典籍之言我之言也。否則，典籍自典籍，而我自我也。」遂築一台名曰「陽春」，日靜坐其中，足不出閾外者數年。（《陳獻章集・白沙先生行狀》，第 879 頁）

於是捨彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物，日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也；體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信曰：「作聖之功，其在茲乎！」（《明儒學案》卷五《白沙學案上》）

根據資料，陳獻章坐陽春台前後整整十年。經過十年的作聖之功，陳獻章有了自得，才創立了自己的學說，開始收徒講學。

陳獻章曾一度認爲道的光大與晦暗在於人，而不是在書籍文字，所以不願意譔寫任何著作。「先生嘗以道之顯晦在人而不在言語也，遂絕意著述。故其詩曰：『他年倘遂投閑計，只對青山不著書。』又曰：『莫笑老慵無著述，真儒不是鄭康成。』有勸之者，對曰：『伏羲著述數畫耳，況畫前又有《易》乎？』君子曰，先生著述可謂富矣，自一言演之可萬言，自萬言斂之可無言。今其詩文不下萬餘首，獨非著述乎？其爲文也，主理而輔之以氣，雖不拘拘於古人之繩尺，故自有以大過人者。其爲詩也，則功專而入神品，有古人所不到者矣，蓋得李杜之製作，而兼周邵之情思，妙不容言。」（《陳獻章集・白沙先生行狀》），第 880 頁）

陳獻章著名的弟子有湛若水、李承箕（字世卿）、張詡（字廷實）、林光（字緝熙）等。

李承箕（1452—1505），字世卿，人稱大厓先生，嘉魚（今湖北省咸寧市嘉魚縣）人。成化二十二年（1486）舉鄉試後不肯會試，放情詩酒。弘治元年（1488）從湖北跋山涉水來到廣東拜白沙爲師。兩人性情十分契合，白沙大喜，專門築一座小院，作爲李承箕讀書起居之地。湖北古屬楚地，承箕性合閑雲，故白沙名此小院爲楚雲台。二人朝夕相處，或縱論古今，或遊山玩水，或酩酊大醉，或你唱我和，纍積詩歌一百餘首。

可惜，僅兩年，李承箕思念年邁的母親，不得不辭師北返，自此台在人空。「其文出入經史，跌宕縱橫。聞白沙之學而慕之，弘治戊申，入南海而師焉。白沙與之登臨吊古，賦詩染翰，投壺飲酒，凡天地間耳目所聞見，古今上下載籍所存，無所不語。所未語者，此心通塞往來之機，生生化化之妙，欲先生（世卿）深思而自得之，不可以見聞承當也。」（《明儒學案》卷五《白沙學案上・舉人李大厓先生承箕》）

湛若水（1466—1560），廣東廣州府增城縣甘泉都沙貝村（今廣州市增城區新塘鎮）人，初名露，字民澤、元明，號甘泉。後因避祖先名諱，遂改名爲雨，四十歲以後定名若水。明嘉靖年間，湛若水發動鄉人在東江沙貝村河灘挖低填高，壘石築圩，建成一口新池塘，後來鄉人在四週塘堤上建鋪開墟，曰「新塘墟」。沙貝逐漸也改稱新塘。

父湛瑛早喪，由母陳氏撫養成長。湛若水自幼聰敏，十四歲開始入學，十六歲往廣州府庠就讀。明弘治五年（1492），二十七歲的湛若水中舉人。次年參加會試落榜。

弘治七年（1494），經人介紹前往廣東新會，湛若水投師於陳獻章門下。獻章語之曰：「此學非全放下，終難湊泊。」（《縣誌・湛若水傳注》）若水爲表從學白沙的決心，毅然燒燬了上京赴考的憑證——會試部檄。儘管湛若水入門較晚，受教時間較短，但在嚴師的耳提面命下，潛心研究心性之學，學問大爲長進，在陳獻章「自得之學」的基礎之上，提出了「日用間隨處體認天理」，深得陳獻章學問精髓。弘治十一年（1498）三月，白沙在信中讚其曰：「來書甚好，日用間隨處體認天理，著此一鞭，何患不到古人佳處也。」（《陳獻章集》卷二《與湛民澤 十一》，第 193 頁）

湛若水拜師後，表現令白沙非常滿意。師徒二人情同父子，白沙甚至把專門爲李承箕建造的楚雲台轉給湛若水居住。這引得議論紛紛，李承箕聽到議論，還寫信詢問老師。白沙回信確認此居已給了湛若水。白沙還給回家養病的湛若水寫了一封信，明確楚雲台歸其居住，而且惋惜李承箕平生只以歐蘇（歐陽修、蘇軾）輩人爲榜樣，衹能成爲文人中的佼佼者，無法像周敦頤、二程那樣悟道。

民澤（湛若水之字）足下：李世卿書來問守台者，老朽以民澤告之。冷焰並騰，殆出楚雲之上，蓋以勉世卿，使求諸言語之外。如世卿，可惜平生只以歐蘇輩人自期，安能遠到？賢郎有病，可徐徐而來，眼中未有能奪公楚雲手段也。（《陳獻章集》卷二《與湛民澤 八》，第 192 頁）

陳獻章幾經考量，在去世前一年，決定將「江門釣台」[1]作爲衣缽傳給湛若水。白沙十分看重江門釣台，把其視作自己平生學問的象徵，曾作詩《江門釣台》：「何處江邊著釣台，楚雲溟月盡收回。若比桐江還勝槩（gài），千年埋沒一朝開。」他自信江門釣台比埋沒千年的桐江嚴子陵釣台還要優勝，可見其珍視程度。他寫了《江門釣瀨與湛民澤收管》三首（《陳獻章集》卷六，第 644 頁），明言將江門釣台作爲自己的衣缽托付給湛若水。在此詩的小注中稱：「達磨西來，傳衣爲信。江門釣台，亦病夫之衣缽也。茲以付民澤，將來有無窮之托。珍重！珍重！」此外還連賦論學之詩給予開示，有《與湛民澤》（《陳獻章集》卷六，第 644 頁）、《示湛雨》（《陳獻章集》卷四，第 278 頁）等。[2]

《江門釣瀨與湛民澤收管 三首》：

其一：

小坐江門不記年，蒲裀當膝幾回穿。

如今老去還分付，不賣區區敝帚錢。

其二：

皇王帝伯都歸盡，雪月風花未了吟。

莫道金針不傳與，江門風月釣台深。

其三：

江門漁父與誰年，慚愧公來坐榻穿。

問我江門垂釣處，囊裡曾無料理錢。

（跋：）達磨西來，傳衣爲信。江門釣台，亦病夫之衣缽也。茲以付民澤，將來有無窮之托。珍重！珍重！

《與湛民澤》：

六經盡在虛無裡，萬理都歸感應中。

若向此邊參得透，始知吾學是中庸。

---

[1] 陳白沙回到家鄉後，在蓬江河之濱，即現在江門市的堤中路與釣台路交會處，建築了一個釣台，與門生及好友在此談經論道，閑時垂釣。

[2] 參見譚運長：《江門衣缽之爭與白沙心學的兩個面目》，選自《天民——陳白沙傳》第 24 章，嶺南美術出版社，2013。

《示湛雨》：

有學無學，有覺無覺。

千金一瓠，萬金一諾。

於維聖訓，先難後獲。

天命流行，真機活潑。

水到渠成，鳶飛魚躍。

得山莫杖，臨濟莫渴（應爲「喝」）。

萬化自然，太虛何說？

繡羅一方，金針誰掇？

弘治十三年（1500），陳獻章去世，湛若水認爲予我慧命者與生身父母同等地位，故爲恩師服斬衰之喪，守墓三年。「白沙終，先生（指湛若水）曰：『道義之師，成我者與生我者等。』爲之制斬衰之服，廬墓三年不入室，如喪父然。」（羅洪先《南京兵部尚書甘泉湛先生墓表》，《甘泉先生文集》卷之三十二《外集・墓表》）湛若水平生足跡所到之處，一定會建造書院，宣講恩師白沙先生的學說，同時，必定爲白沙先生立祀，以表明自己學說的本原。「平生足跡所至，必建書院以祀白沙。」（《明儒學案》卷三十七《甘泉學案一・文簡湛甘泉先生若水》）

若水本欲遵師志潛心道學，後在母親和廣州府僉事等人再三規勸下，至弘治十七年（1504），始奉母命北上考試，受國子監祭酒章懋（mào）賞識，留讀於南京國子監。弘治十八年（1505）上北京參加會考，文章受主考張元楨、楊廷和讚賞，中進士第二名，選翰林院庶吉士。

若水步入仕途後，有機會在中原宣揚其理學。當時與王陽明、呂柟（nán）、王崇等人相與論道，學者相從甚眾，聲譽日隆。若水與陽明相見恨晚，志同道合，共以倡明聖學爲事。「（守仁）會甘泉子於京師，語人曰：『守仁從宦三十年（陽明從小在官宦世家長大），未見此人。』甘泉子語人亦曰：『若水泛觀於四方，未見此人。』遂相與定交講學，一宗程氏仁者渾然與天地萬物同體之指（同『旨』）。」（《王陽明全集》卷三十七《附錄六・陽明先生墓誌銘 甘泉湛若水撰》，第 1223 頁）

正德七年（1512）奉使往安南國（今越南）冊封安南王，歸國時婉謝安南王厚饋，深得遠人之心，歸後作《南交賦》。正德十年（1515），母親病逝，從京扶柩南回，在家守墓三年。正德十三（1518）年，滿服後到西樵山（在今廣東省佛山市南海區西樵鎮）建書院，聚徒講學達四年。若水講學講究方法，要學生先習禮，明學規，先靜坐聚精會神，然後才授課。

嘉靖元年（1522），若水五十七歲，都御史吳廷舉、御史朱節向朝廷推薦起用若水，始回京復職，補翰林院編修，同修武宗實錄。次年轉翰林院侍讀。又次年任南京國子監祭酒，作《心性圖說》。歷四年，升南京吏部右侍郎，次年轉禮部左侍郎。嘉靖十二年（1533），六十八歲，升南京禮部尚書。七十一歲轉南京吏部尚書。七十四歲轉南京兵部尚書，奉敕參讚機務。此時安南王莫登庸叛亂，嘉靖皇帝欲親征，若水上《治權論》疏，反對出兵，因與文武大臣之議不合、遂請求致仕。嘉靖十九年（1540），七十五歲的湛若水獲准致仕，從此結束宦途生活，遂沿東南山水，遊覽講學而歸。

回廣州後，湛若水即在府第附近建「天關書院」講學（天關原名銅關，因若水曾任吏部尚書，俗稱「天官」，故人稱天關爲「天官裡」，即今廣州東風中路一帶）。

若水官歷兩京，省吃儉用，將餘錢用來創建書院，著書、講學不息，回粵後更專注講學，造就了一大批士子。〔清〕屈大均撰《廣東新語》卷九《事語》云：

甘泉翁官至上卿，服食約素，推所有餘以給家人弟子。小宗、大宗有義田，有合食田，相從士二千九百

有餘。於沙貝鄉，則有甘泉、獨岡、蓮洞館谷（書院）。於增城、龍門，則有明誠、龍潭館谷。於會城（廣州），則有天關、小禺、白雲、上塘、蒲澗館谷。於西樵，則有大科、雲谷、天階館谷。羅浮則有朱明、青霞、天華館谷。曲江則有帽峰，英德則有清溪、靈泉館谷（曲江、英德今屬廣東韶關）。南都（南京）則有新泉、同人、惠化館谷。溧陽（今江蘇溧陽市）則有張公洞口、甘泉館谷。揚州則有城外行窩、甘泉山館谷。池州則有九華山、中華館谷。在徽州則有福山、斗山館谷。武夷則有六曲僊掌、一曲王湛會講館谷。南嶽則有紫雲館谷。平生以興學養賢爲任，所至之地，咸有精舍贍田，以便來學。故所造就士，皆有得于先生之學，以淑其身，以惠諸人。孟氏以得天下英才而教育爲樂，如先生者，可謂得其所樂也已。吾人爲孔孟之徒，貴而有位，當以先生爲法。

湛若水一生共建了三十三所書院，親自製定書院學規，以學院爲基地弘揚心學。所建書院，都要在其中設置牌位祭祀陳獻章。由於向他求學的人太多，以致在授學時往往要用弟子間代爲傳授的方式進行。

若水學識淵博，著述豐富，工書法，生平著作及詩文積逾千卷。嶺南心學經陳獻章開創，湛若水發展，打破了程朱理學一統天下的格局，成爲明朝的一股思想潮流，爲文化思想的發展提供了新思路。

若水與陽明兩人一生既是人生上的密友，也是學問上的同道。他們對各自的思想都很認同，認爲彼此思想祇是在表述上和工夫入路上有所差別：

故陽明公初主格物之說，後主良知之說，甘泉子一主隨處體認天理之說，然皆聖賢宗旨也。而人或捨其精義，各滯執於彼此言語，蓋失之矣！故甘泉子嘗爲之語曰：良知必用天理，天理莫非良知，以言其交用則同也。（《王陽明全集》卷三十七《附錄六・陽明先生墓誌銘 甘泉湛若水撰》，第 1223 頁）

但是他們雙方也都覺得對方學問體系有些不足：

比（近來）遭家多難，工夫極費力，因見得良知兩字比舊愈加親切，真所謂大本達道，捨此更無學問可講矣。隨處體認天理之說，大約未嘗不是。祇要根究下落，即未免捕風捉影，縱令鞭辟向裡，亦與聖門致良知之功尚隔一塵。若復失之毫釐，便有千里之謬矣。（《王陽明全集》卷六《文錄三・寄鄒謙之 丙戌》，第 185 頁）

陽明擔心甘泉心學容易引人捕風捉影，不如致良知直指心性，簡潔明瞭。正如北京理工大學副教授王文娟在《湛甘泉哲學思想研究》一書中總結道：「陽明並非不理解甘泉的心學立場，他認爲『隨處體認天理』的最大不足是不如『致良知』直指心體、簡明易達，立體則用達。而甘泉的『隨處體認』工夫突顯出他對實踐的複雜性和多面性的深刻考察，這是陽明未顧及的。」

他們兩人只感覺對方有所不足，但始終無法把各自的不足系統地梳理清楚。後來，他們兩人各自撰有一篇《尊經閣記》，闡明了對儒家五經的不同見解。

嘉靖五年（1526），廣德州（今安徽省宣城市廣德市）儒學新建尊經閣，廣德州判官鄒守益（字謙之）派人請湛若水作記，湛若水應邀作了《廣德州儒學新建尊經閣記》。若水在文中講：

夫經也，逕也，所由以入聖人之徑也。或曰警也，以警覺乎我也。傳說（曾輔佐殷商高宗武丁）曰：「學於古訓。」夫學，覺也，警覺之謂也。是故六經皆注我心者也，故能覺吾心。《易》以注吾心之時也，《書》以注吾心之中也，《詩》以注吾心之性情也，《春秋》以注吾心之是非也，《禮》《樂》以注吾心之和序也……覺斯存矣，是故能開聰明、擴良知……故曰「六經覺我者也」。今之謂聰明知覺不必外求諸經，不必呼而能覺之類也；今之忘其本而徒誦六經者，展轉喪志於醉夢者之類也。不呼而覺之類也者，孔子不能也；喪志於醉夢之類也者，孔子不爲也。（《泉翁大全》卷之二十七《廣德州儒學新建尊經閣記》）

而王陽明之前爲稽山書院[1]尊經閣寫過一篇記，即《稽山書院尊經閣記》，並把這篇記寄給湛若水看過。

[1] 稽山書院，遺址在今浙江紹興市越城區府山風雨亭。宋寶元二年至康定元年（1039—1040），范仲淹知越州，於州治創建稽山書院，聘著名學者新昌（今紹興市新昌縣）石待旦主持書院，四方受業者甚眾。宋乾道六年(1170)，朱熹司提舉浙東常平茶鹽事，於此講學敷政，以倡多士。歲久湮廢。

王陽明在此記中說：

經，常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也……《六經》者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也；《書》也者，志吾心之紀綱政事者也；《詩》也者，志吾心之歌詠性情者也；《禮》也者，志吾心之條理節文者也；《樂》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之誠偽邪正者也……蓋昔者聖人之扶人極，憂後世，而述六經也，猶之富家者之父祖慮其產業庫藏之積，其子孫者或至於遺忘散失，卒困窮而無以自全也，而記籍其家之所有以貽之，使之世守其產業庫藏之積而享用焉，以免於困窮之患。故六經者，吾心之記籍也。而六經之實則具於吾心，猶之產業、庫藏之實積，種種色色，具存於其家。其記籍者，特名狀數目而已。而世之學者，不知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，矻矻然以爲是六經矣。（《王陽明全集》卷七《文錄四・稽山書院尊經閣記 乙酉》，第 234—235 頁）

王陽明謂「六經者，吾心之記籍也。而六經之實則具於吾心」，因此衹要良知彰顯，六經所記籍之實都將呈現，其實這就是「性之」之路。而湛若水認爲「夫經也，逕也，所由以入聖人之徑也」「六經皆注我心者也，故能覺吾心」「六經覺我者也」，因此，一定要苦讀、領悟經書，並隨處體認天理，才能獲得覺醒而入聖，這其實是「反之」的工夫。（「性之」「反之」及「圓融中道」三條成聖之道的詳細解釋，請參閱潘麟先生《〈中庸〉心要》等著作）

王陽明看到湛若水這篇記後，認爲湛若水沒有真正理解他之前寫的《稽山書院尊經閣記》，而急於立言：「今甘泉乃謂今之謂聰明知覺，不必外求諸經者，不必呼而能覺之類，則似急於立言，而未暇細察鄙人之意矣。」（《王陽明全集》卷六《文錄三・寄鄒謙之五 丙戌》，第 190 頁）

由於歷史的局限性，王陽明與湛若水兩位儒家聖賢雖然在學術上有不同見解，但是他們對良知天理、對道的矢志不渝的探索和追求，爲我們指明了方向，也爲我們樹立了榜樣。

嘉靖三十九年（1560）四月，湛若水病逝於廣州禺山精舍，享年九十五歲。嘉靖四十二年十月歸葬天鑾嶺（增城永和鎮）。隆慶元年（1567）追贈太子少保，謚文簡。

明正德間(1506—1521)，山陰知縣張煥移建故址之西。嘉靖三年(1524)，知府南大吉及山陰縣令吳瀛拓書院，增建「明德堂」「尊經閣」。王陽明於此闡述「致良知」之學，並撰《稽山書院尊經閣記》。

第三章 當代新儒家尊師重道典故

明亡至清，統治者對漢文化實行陽奉陰違政策，大興文字獄，殘酷鎮壓文人志士。何西來在周宗奇《文字獄紀實》一書的序中說：「清代文字獄，主要集中在前期，歷順治、康熙、雍正、乾隆四代君王，綿延一百三十餘年。無論就時間之長，案件之多，還是規模之大，株連之廣，花樣之翻新，手段之殘忍來看，……都是沒有前例的。」[1]清朝近三百年的統治下，文字獄盛行，無數文人遭到蹂躪和摧殘，文化典籍亦遭到嚴重的破壞，文化思想領域長期保守、僵化，僅考據訓詁學一枝獨大，再無思想家、文化大師誕生。中國文化日益扭曲變形，儒家文化再次沉沒。中國文人的脊樑，就是在清朝生生給折斷的。

清末之際，清朝統治者日益腐敗，此時西方列強崛起，開始有計劃地入侵中國：向中國傾銷鴉片，大量掠奪中國的財富，敗壞中國人的品格，腐蝕中國人的思想；公然挑起戰爭，逼迫清政府簽訂一系列不平等條約；輸入西方文化，貶低、嘲笑和打壓中國文化；等等。從此，中國逐漸淪爲半殖民地半封建社會，國家積貧積弱。西方列強的崛起，標誌著工業文明的崛起，意味著農業文明退出歷史舞台。在此工業文明的大潮下，誕生於農業文明的儒佛道文化，很大程度上因不適應時代的發展而迅速土崩瓦解。

面對帝國主義的軍事、經濟以及文化入侵，怎樣才能重振中華雄風？中國文化要如何革新才能適應此波工業文明大潮，發揮引領中國走出迷霧的作用？這成了不甘亡國滅種的仁人志士爭論、探討的核心主題和終生的奮鬥目標。他們以救國救民爲己任，一方面要推翻清朝統治，一方面要驅逐西方入侵者：革命志士發起各種起義運動和革命運動，以武安邦；知識分子則發奮著書，講授經典，復興國學，以文救國。其中，不少知識分子同時也是革命人士。

在「五四」新文化運動全盤西化的思潮下，以孔子爲代表的往聖先賢遭到猛烈抨擊，爲守護中國文化，一批儒學大師應運而生。他們堅信中國文化具有永恆的價值，力求恢復儒學的主導地位，在重建儒學價值的基礎上吸收、融合以及匯通西學，完成中國文化的現代化轉化，指導新中國的建設和發展。這就是新儒家學派的理想。在他們的努力下，儒學得到了某種程度的復興。

從「五四」新文化運動至今，新儒家經歷了百年的發展歷程。對於新儒家的發展階段和代表人物等，學術界說法不一，比較通行的觀點是：當代新儒家可分爲三代，第一代是1921年至1949年，代表人物爲熊十力、梁漱溟、馬一浮、張君勱、錢穆等；第二代是1950年至1979年，代表者爲牟宗三、唐君毅、徐復觀和方東美等；第三代是1980年至今，代表者是杜維明、霍韜晦等。其中唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱於1958年聯合發表了《爲中國文化敬告世界人士宣言》，強調「心性之學」是瞭解中國文化的基礎，這標誌著海外新儒學的真正崛起，也意味著中國儒學的現代化轉化進入新的階段。[2]

新儒家不僅停留在對古代儒學的承襲上，而是在西方文化強勁衝擊中國文化之背景下，對儒學進行充分反思，在保留儒家本義的基礎上，與時俱進，返本開新，重現中國文化的自信和力量。儒學因此煥發出新的活力和生機。新儒學新在何處？其一，新儒學是站在東西方文化之比較會通的高度上宣揚儒學內涵；其二，新儒學脫離古舊文的窠臼，運用現代化哲學語言來闡釋儒學義理。其三，新儒學傳承方式不僅止步於傳統的師徒授受方式，也兼采西歐大學的導師制度來辦學。

新儒家幾位代表者皆有西學的背景，但他們最終都回到中國文化的根源上重新思考，故新儒學是東方文明與西方文明相遇後理性的對話。梁漱溟在其父梁濟的安排下，七歲就進入北京的第一所中西小學堂，兼學中西文化，青年時期熱衷佛學，中年以後歸宗儒學；熊十力對西方的實證主義、印度的唯識法相學和中國的

[1] 周宗奇：《文字獄紀實》，中國友誼出版公司，1993，第 11 頁。
[2] 顏炳罡：《中國儒學的現代轉化》，《人民日報海外版》2013 年 2 月 20 日，第 7 版。

漢學進行了全盤思考，發明彰顯「心性」之學；馬一浮在古代儒學、佛學、文學領域造詣精深，書法藝術自成一家，曾雲遊世界，掌握多國語言，系統研究過西方文化，回國後致力於儒家文化的弘揚；唐君毅、牟宗三、徐復觀皆是熊十力的弟子，他們精通西方哲學後，運用哲學語言對儒家文化做了創新性的闡發；……他們傾盡畢生心血堅定守護中國文化，在於他們自信二十一世紀，衹有中國文化可以拯救世界。

近現代以來，中國人在西學及西方炮火的衝擊下，對中國文化失去了自信心。而上述先輩們卻將重振中國文化作爲人生歸宿，這纔是真正的文化自信的建設者、文明昌盛的先驅者、學統和道統的繼承者。

一、新儒家三聖：存亡繼絕

㈠熊十力：新儒家開山祖師

熊十力（1885—1968），原名繼智、升恆、定中，字子真；中年學佛，改名十力；晚年自稱漆園老人、逸翁。湖北省黃岡（今團風）縣上巴河鎮張家灣人。著名思想家，新儒家開山祖師，國學大師。與梁漱溟、馬一浮并稱「新儒家三聖」。

熊十力出生時正值中法戰爭，經過幾十年的割地賠款，國家一貧如洗，農村更加凋敝。熊十力就出生在思想閉塞、貧窮落後的農村。他在家中排行老三，共有兄弟姐妹九人：上有兩個哥哥，下有三個弟弟和三個姐妹。父親熊其相是清朝末年的秀才，所學的是程朱理學，長年在外地鄉塾教書，一家十幾口就靠父親微薄的工資生活，其中艱難可想而知。雖然生活貧困，但父親的品格高潔剛毅。熊十力十二歲那年，父親就因房產糾紛被誣害，肺病加重，臨終前留下遺言「窮於財，可以死吾之身，不能挫吾之精神與意志」[1]便離世。母親不久後也染病，幾年後病逝。

自小喪父喪母，熊十力很早就失去依靠，衹能中斷學業。因此他並沒有受過正規的傳統教育或西學教育，實屬自學成才。他是如何從一個農村的放牛娃成長爲一代大師的呢？他曾自述過自己早年的學習經歷，現將其摘錄如下：

餘先世士族，中衰。先父其相公學宗程朱，一生困厄，年亦不永。餘年十歲，先父已患肺病，衣食不給。餘爲人牧牛，先父常嘆曰：此兒眼神特異，吾不能教之識字。奈何？乃強起授館，帶之就學。初授《三字經》，吾一日讀背訖。授四書，吾求多授，先父每不肯，曰：多含蓄爲佳也。求侍講席，許之。時先父門下頗有茂才，餘自負所領會出其上。父有問，即肅對，父喜而復有戚色。是年秋，吾即學作八股文一篇。八股文有法度，不易馳逞，先父頗異之。逾年，先父病深，竟不起。臨終撫不肖之首而泣曰：汝終當廢學，命也夫！然汝體弱多病，農事非所堪，其學縫衣之業以自活可也。餘立誓曰：兒無論如何，當敬承大人志事，不敢廢學。父默然而逝。

餘小子終不敢怠於學，蓋終身不忍忘此誓也。先長兄仲甫先生讀書至十五歲，以貧，改業農。農作則帶書田畔，抽暇便讀，餘亦效之。曾從游何先生半年（見《示要》二講）。此外絕無師。年方弱冠，鄰縣有某孝廉上公車，每購新書回裡，如《格致啟蒙》之類，餘借讀，深感興趣。旋閱當時維新派論文與章奏，知世變日劇，遂以範文正「先天下之憂而憂」一語書置座右。餘少喜簡脫，不習禮儀，慕子桑伯子不衣冠而處之風，夏居野寺，輒裸體，時出戶外，遇人無所避。又喜打菩薩。人或言之長兄，長兄亦不戒也。有餘先生者，先父門下士，呼餘痛責曰：爾此等行爲，先師有知，其以爲然否？餘悚然懼，自是不敢復爾。

時國事日非，餘稍讀船山、亭林諸老先生書，已有革命之志，遂不事科舉，而投武昌凱字營當一小兵，謀運動軍隊。旋考入陸軍特別學堂，漸爲統帥張彪所偵悉，將捕餘，聞訊得遁走。張彪猶懸賞以購，餘逃回

[1] 熊十力：《熊十力全集》第八卷《先世述要》，湖北教育出版社，2001，第875頁。

鄉里。時兄弟六人，食指眾，饔（yōng）飧每不繼。冬寒，衣不足蔽體，雖皆安之，而意興俱索。聞南潯鐵路開工，德安多荒田，兄弟同赴德安墾荒。然流民麇（qún）集，艱險又多出意外，日益憂懼。及民六七，桂軍北伐，餘曾參預民軍。旋與友人天門白逾桓先生同赴粵，居半年，所感萬端，深覺吾黨人絕無在身心上作工夫者，如何撥亂反正？吾亦內省三十餘年來皆在悠悠忽忽中過活，實未發真心，未有真志，私慾潛伏，多不堪問。賴天之誘，忽爾發覺，無限慚惶。又自察非事功之材，不足領人，又何可妄隨人轉？於是始決志學術一途，時年已三十五矣。此爲餘一生之大轉變，直是再生時期。[1]

上文大意是：我祖上本是詩書傳家的名門望族，後來家道中落。我已經過世的父親其相公（熊其相），治學以程、朱理學爲宗，一生困厄，並不長壽。我十歲的時候，先父已經不幸患上肺病，家中生活難以爲繼。我只好去替人放牛，先父常常感嘆說：「這孩子眼神特異（指有靈光），我卻不能教他讀書識字，這該如何是好？」爲了我的學業，他勉強拖著病開館講學，帶著我去館裡學習。最初他教授《三字經》，我只用了一天就熟背了下來。接著講授四書，每天只講一點經文，我請父親多教我一些，父親常常不肯答應，說：「你應該多多反覆玩味經文，理解其經義才好。」我又請求待在父親身邊侍奉他講席，他答應了。當時父親門下有許多青年才俊，說句自負的話，我對學問的理解遠超他們。父親提問的時候，我都會認真回答。父親先是感到欣喜，轉而面露愁色。這年秋天，我試著作了一篇八股文。八股文有嚴格的寫作章法，能夠自如馳騁發揮文字是不容易的。父親讀完我的文章後十分驚奇。

又過了幾年，我十幾歲的時候，父親的病日益加重，最後竟然一病不起。臨終時，父親撫摸著我的頭，哭泣說：「你最後還是要荒廢了學業，這是命啊！然而你從小體弱多病，幹農活你是承受不了的，學點縫縫補補的手藝還可以勉強生活吧！」我當著父親的面發誓：「孩兒無論如何，一定繼承父親您畢生的志願，決不敢廢棄學業！」可父親還是默默地走了。

自那以後，我始終沒有在學問上懈怠過，這都是因爲當初立下了這個我終身都不忍忘懷的誓言。我的長兄熊仲甫先生，讀書讀到十五歲時，因爲家中貧困，只好中斷學業轉而務農。但即使這樣，長兄也沒有放棄讀書，即使遇到有農活的時候，也帶著書到田邊，一有空就讀起來，我也跟著這麼做，一邊放牛，一邊讀書。我曾跟隨何（怪木）先生遊學半年（見《讀經示要》第二講），除此之外就沒有別的老師了。我二十歲那年，鄰縣有個孝廉（舉人），乘公車上京考試時常常會購買新書帶回鄉，例如《格致啟蒙》之類的書。我向他借來這些儒家著作閱讀，產生了濃厚的興趣。不久我又去閱讀當時維新派的一些論文與奏章，瞭解到外界的變化越來越劇烈，於是我把範文正公（范仲淹）「先天下之憂而憂」抄錄下來，當成座右銘。我年少時落拓不羈，厭棄那些繁文縟節，只羨慕莊子筆下的子桑伯子那不著衣冠的處世之風。夏天我就住在野外的寺廟裡，總是裸露著身體，有時跑到外面，見到路人也不躲避。甚至還喜歡去打廟裡的菩薩像。有人看到我這種行爲，就去報告給我兄長，可兄長也管不了我。有一位餘先生，是先父門下的弟子，把我叫過去狠狠訓斥道：「你這麼荒唐的行爲，先師他老人家如果泉下有知能答應嗎？！」我聽了以後，感到非常惶恐和畏懼，從此再也不敢這樣做了。

當時清政府日漸腐敗，我讀了一些王夫之和顧炎武幾位老先生的書，萌生了革命的志願。所以放棄了科舉，投筆從戎，加入了武昌新軍（清末編練的近代化陸軍）「凱」字營，成了一名小兵。實際上，我是爲了謀劃推翻清朝的革命運動。後來考入了陸軍特別學堂，統帥張彪漸漸察覺我的意圖，打算抓捕我。我提前收到消息後逃了出來，張彪仍然懸賞緝拿我，我只好逃回家鄉去。當時我們兄弟六人吃飯衹能靠鄉親的接濟，朝不保夕。冬天寒冷的時候，我們都衣不蔽體，雖然最終平安無事，然而革命的意興早就淡化了。聽說南潯鐵路（江西第一條鐵路，武昌至九江）開工，江西德安有很多荒地等待開墾，我們兄弟就一起去德安墾荒了。

[1] 熊十力：《熊十力全集》第四卷《黎滌玄記語》，湖北教育出版社，2001，第 424—425 頁。

但流民成群，路途艱險，意外叢生，我們的恐懼一天比一天深。到了民國六七年（1917—1918），桂軍北伐。我曾加入過國民革命軍的大潮，之後和友人天門白逾桓一起奔赴廣東。居住了半年，心中感慨萬千。我深深地感到，我黨人絕沒有在身心修養上下過工夫，又怎麼能夠撥亂反正，擔當革命大業呢？我也在心中反省自己三十多年來只在悠悠忽忽中過日子，其實並沒有發出真心，沒有立下真志，都是私慾在心中潛伏湧動，多不勝數。多虧老天的引導，使我忽然醒悟，感到無限慚愧和惶恐。我自認爲不是建功立業的人才，不足以率領大眾，又怎麼能跟隨他人輾轉漂泊呢？從此我開始下定決心走學術之路。這時我已經三十五歲了。這是我人生中一次最重大的轉變，簡直可以說是「再生時期」。

根據熊十力的自述，其父親在世時，熊十力就跟父親學過一些儒家四書；十幾歲喪父時，在父親面前發下決不荒廢學業的誓言；後又受長兄幹農活也不忘看書的影響，使他雖然沒有經濟條件繼續上學，但在放牛之餘也涉獵了不少儒學著作。這爲他日後的學術生涯打下了一定基礎。1917年，孫中山組織的「護法運動」失敗，革命果實被竊取，大元帥孫中山被當時的國會排擠出去。作爲幕僚的熊十力親歷了黨人的貪污、婬侈、殘忍、猜妒、浮誇、詐騙、卑屈、苟賤，失望至極，他曾寫道：「念黨人競權爭利，革命終無善果，又目擊萬里朱殷，時或獨自登高，蒼茫望天，淚盈盈雨下，以爲禍亂起於眾昏無知，欲專力於學術，導人群以正見，自是不作革命行動，而虛心探中印兩方之學。」[1]自此，他決定放棄革命，投身學術。沒過多久，因體弱多病，營養不良，兄弟幾人相繼去世，家人沒有幾人留在世上，熊十力悲痛之餘，感嘆世事無常。

1917年他結識了蔡元培。1918年，熊十力自費出版了《熊子真心書》，將書寄給蔡元培，蔡元培爲其作序。早在1913年，熊十力讀書就譔文不斷，把五篇筆記發表到梁啟超舉辦的《庸言》雜誌上。其中《健安隨筆》一文對佛家有所批評，被梁漱溟看到了。1916年梁漱溟在《東方雜誌》上發表了《究元決疑論》，順便痛斥了熊十力。蔡元培看到此文後，對梁漱溟的學識大加讚賞，特聘他前往北京大學講授印度哲學。

1919年，熊十力來到天津，在南開中學教授國文。這時，熊十力才在雜誌上看到梁漱溟對他的批評，於是給梁漱溟郵寄一張明信片云：「你在《東方雜誌》上發表的《究元決疑論》一文，我見到了，其中罵我的話卻不錯；希望有機會晤面仔細談談。」[2]不久，趁著學校放暑假，熊十力專程到北京找梁漱溟。梁漱溟回憶這次見面時說道：「見面交談，一入手便是討論佛氏之教，其結果便是我勸他研究佛學，而得他同意首肯。」[3]兩人因此成爲至交。

一年以後，梁漱溟便介紹熊十力到南京內學院跟歐陽竟無大師學習佛法去了。熊十力的佛學研究由此開始。南京內學院擅長法相唯識學，唯識學以及諸多佛教經典在宋明後失傳，清末在楊仁山[4]（1837—1911）的努力下，又將唯識學經論從日本帶回中國，在南京內學院翻譯與講說，南京內學院因此成爲唯識學的研究中心。

在南京內學院學習期間，三十六歲的熊十力由於沒有工作，生活十分貧苦，衹有一條中裝長褲，外套一件大衫。有時候褲子洗了沒得換，他就只好光著腿套上大衫，人送外號「空空道人」。而熊十力對生活上的瑣事並不以爲意，把一門心思都放到學習上，極其用功，用他自己的話說「日日在強探力索」[5]之中。「讀書

---

[1] 熊十力：《熊十力全集》第一卷《與侄非武》，湖北教育出版社，2001，第 659 頁。
[2] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第 376 頁。
[3] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第 376 頁。
[4] 楊仁山，晚清居士，學者。名文會，字仁山。石埭(今安徽石台)人。年青時博覽經史，兼通老莊之學。二十七歲時在病中讀《大乘起信論》，因而信佛，並立志搜尋佛經，整理刊行。同治五年（1866），傾家產在南京創立金陵刻經處，在各界信佛人士支持下，從事佛經印行事業。光緒四年至十二年（1878—1886），隨清廷外交官曾紀澤兩度出使歐洲，考察英法社會。在倫敦結識日本佛教研究學者南條文雄，請其將流散日本之中國佛經資料提供給金陵刻經處。回國後，廣徵國內外所藏佛經，編《大藏輯要目錄》；並向南條文雄等提供中國部分佛經資料，供日本編印《續藏經》。三十三年（1907），在刻經處設祇洹精舍，培養佛學學者，以赴印度講授佛學，爲佛學事業的發展，奠定了新的基礎。宣統二年（1910），任佛學研究會會長。爲學務博，凡淨土、華嚴、禪宗、唯識、因明等學，皆有研究，主張「教在賢首，行在彌陀」；又準備籌建「馬鳴宗」，以弘揚佛教文化爲旨，以淨土念佛爲歸。一生刊印佛經二千餘卷，著述輯爲《楊仁山居士遺著》，弟子有歐陽竟無、譚嗣同、章炳麟、梅光羲等。（任道斌主編《佛教文化辭典》，浙江古籍出版社，1991，第 192 頁。）
[5] 熊十力：《熊十力全集》第四卷《黎滌玄記語》，湖北教育出版社，2001，第 425 頁。

三年，他在儒、釋、道、耶及漢宋諸學都有了初步比較和研究，還鑽研了西方哲學。」[1]因爲學習用功太猛，而患了神經衰弱癥。唯識學是一門非常艱澀難懂的學問，名詞術語數以萬計，即使每日不吃不喝埋頭苦讀，也需一二十年才能將其掌握。而熊十力僅學了三年便有不菲造詣，一方面可見他發心之真摯，一方面可見他學習之刻苦（用心學習乃至用生命學習），另一方面亦可見他的天資之高。他曾在《與侄非武》中說：

餘信學問之事不由天啟，不由人授，唯自心之誠，發不容已，將夙昔習染痛切蕩除，而胸無滯礙，則天地萬物之理自爾貫通，而不知其所以。古人所謂至誠所感，金石爲開，至此始信其非妄語也。[2]

歐陽竟無門下人才濟濟，對熊十力這位將近四十歲的窮學生並不在意。直到蔡元培來向熊十力要文稿拿去發表，歐陽竟無看了他的讀書筆記，才對他刮目相看。1921年，熊十力草撰《唯識學概論》初稿。這無意中促成了他到北大講學。起因是梁漱溟於1917年就受蔡元培之邀進北大講授印度哲學，後來增講佛家唯識學，因顧慮自己對唯識學有無知妄談的地方，想在南京內學院找來一名高人講授此學問。在徵得蔡元培同意後，1922年梁漱溟專程到南京內學院去聘請老師。開始本想迎請呂澄，但歐陽竟無不捨這位得意弟子北上，推介熊十力去，一方面可給熊十力提供平台發揮其學，一方面可解其生活之憂。梁漱溟便向蔡元培推薦熊十力。因蔡元培十分推崇熊十力的德行與才氣，便特聘了既無學歷也無文憑的熊十力爲北大的特約講師。由此，熊十力跟著梁漱溟北上，1923年進入北大教書，講授唯識學。

熊十力到北大後，打破「師生蟻聚一堂」之西式教學方式，採取古代師生朝夕相處、自由隨和的書院式教學方法，力主道德與學問並重，生活與學習一致。在這一教育方式上，熊十力與梁漱溟是一致的。要知道，當時的北大是新文化運動的陣地，在學校內有新舊兩派之分，陳獨秀、李大釗、魯迅等被劃爲新派，而梁漱溟、熊十力等國學大師則被劃爲舊派。總體而言，舊派是不太受歡迎的。

熊十力在北大主講《唯識學概論》的過程中，對唯識論逐漸由懷疑到批判，開始構建他獨出心裁的「新唯識論」體系，由佛入儒，自成一家。1923年，《唯識學概論》在北京大學出版部正式出版。不承想熊十力不依循傳統的唯識論講法，獨自開闢自己的新理論，讓梁漱溟始料未及。梁漱溟後來回憶說：「豈知我設想者完全錯了！錯在我對熊先生缺乏認識。我自己小心謹慎，惟恐講錯了古人學問，乃去聘請內行專家；不料想熊先生是才氣橫溢的豪傑，雖從學於內學院而思想卻不因襲之。一到北大講課就標出《新唯識論》來，不守故常，恰恰大反乎我的本意。事情到此地步，我束手無計。好在蔡校長從來是兼容並包的，亦就相安下去。」[3]

1923年至1925年期間，熊十力常與梁漱溟在一起，梁漱溟教導學生溫和儒雅，而熊十力直言不諱，常作獅子吼，剛猛不留情面，似有禪門「棒喝」之遺風。熊十力在給友人嚴立三的一封信中，說明了自己「說話便好罵人」的用意，原文如下：

凡人心思若爲世俗浮淺知識及膚濫論調所籠罩，其思路必無從啟發，眼光必無由高尚，胸襟必無得開拓，生活必無有根據，氣魄必不得宏壯，人格必不得擴大。力一切言論總是要人反省，承認自家無知，必將平日所習見習聞於世俗名流之一切浮泛知識、膚濫理論剝得乾乾淨淨，才可由此努力，以接近善知識，而深研真實學問。力所以說話便好罵人，全是悲心行乎不容已，非吾兄所疑爲褊心嫉俗之謂也。然力亦祇是口頭便及之，卻決不於文字上批評時賢，此正不敢不自重之意，賢者察之。[4]

1926年因思過勞，熊十力的神經衰弱加重。根據熊十力的自述，這次患病幾乎死去，是因爲他曾經發誓要爲傳續聖賢的學問而鞠躬盡瘁，每天以此警示自己，如此精神才能不鬆懈。1927年，他不得不到南京中央

[1] 熊幼光：《回憶父親熊十力》，引自熊十力《論六經・中國歷史講話》，中國人民大學出版社，2006，第 2 頁。
[2] 熊十力：《十力語要・與侄非武》，上海書店出版社，2007，第 378 頁。
[3] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第 377 頁。
[4] 熊十力：《十力語要・與嚴立三》，上海書店出版社，2007，第 364 頁。

大學休養，常與湯用彤、李石岑等人論學，並見到了老師歐陽竟無、同門學友呂澂等，此番師生相見還是和睦的。1928年，蔡元培順便看望熊十力，而這次南方養病，每月兩百大洋（相當於現在的數萬元）的費用是蔡元培特意關照北大發放的。

1930年，熊十力在杭州養病，一段時間後，才聽說了鼎鼎大名的馬一浮。他本想讓時任浙江省立圖書館館長的同事單不庵做自己的引薦人，不承想竟讓其爲難，單不庵深知馬一浮先生是隱士，擔心馬一浮未必給他面子。於是熊十力乾脆自薦，把自己《唯識學概論》的稿件郵寄給馬一浮，附函請教。幾個星期過去了也不見回音，熊十力心中還是有些不踏實。某天院子裡突然來了一位氣度不凡的長者，自報姓名，竟然是馬一浮！兩人一見如故，熊十力拉起馬一浮的手，埋怨他這麼長時間才回應。馬一浮則表示既然熊十力給他郵寄了大作，自然不能匆忙回信，要拜讀過後才能回復。隨後，兩人切磋起學問來，此情此景正可謂「談笑有鴻儒，往來無白丁」。在馬一浮的啟迪和幫助下，熊十力開始重新修訂《唯識學概論》，易名《新唯識論》。1932年，經過十年的刻苦思悟，《新唯識論》終於完成，馬一浮爲其作序，同年9月在杭州出版。此書出版標誌著蜚聲中外的「新唯識論」體系正式誕生，奠定了新儒學之基礎。熊十力爲何要構建其「新唯識論」體系呢？他曾自述道：

始赴南京問佛法於歐陽竟無先生。留寧一年餘，深究內典，而與佛家思想終有所不能苟同者。讀吾《新論》當自知之。佛教中人每不滿於吾，是當付諸天下後世有識者之明辨。……吾並非反對佛法，唯當取其妄，汰其短耳。[1]

餘因有不滿於空宗，復澄思默究，乃不期而觸悟《大易》，始信象山「六經皆我註腳」之言，確然不妄。學者如無趣求真理之熱誠，盡在古今人言下轉，縱自信解得，祇是虛弄名言，畢竟於真理無實見處。設輕爲反對，要於證真之言，毫無所損。證者證知。此知字義甚深，非平常所云知識之謂。餘之學佛學儒，乃至其他，都不是爲專家之業，而確是對於宇宙人生諸大問題求得明瞭正確之解決。餘信從來大學派，皆積人積世而演進，雖晦明有時，要各有獨到與真是處，不可薄也。餘於佛法，彈正其短，未嘗不融攝其長，區區一隙微明，實自佛法啟之，否則不能有悟於儒。此中甘苦難爲人言，容當別論。世之議餘毀佛者，恐其罪不在我而在彼。頑固而崇佛，其毀佛滋甚，世人恆不悟也。[2]

初研佛法，從世親、護法唯識之論入手，甚喜其精析，及入之深，頗厭其支離瑣碎；求之龍樹，未免耽空；蓋澄思纍年而忽有契於《易》。《新論》文言本猶融《易》以入佛，至語體本則宗主在《易》，惟繩佛之短而融其長。[3]

由上可知，熊十力是通過佛法之啟迪而觸悟《大易》，遂援《易》入佛，歸宗於《易》。熊十力著《新唯識論》，本意是打通佛家和儒家，因佛家偏空（內聖面強），儒家偏有（外王面強），他是以佛家爲儒家的起點，儒家爲佛家的終點，如此取長補短，指示圓融的空有不二之境，開出真正的內聖外王之道。此爲熊十力獨到的見解。

可惜，這個「新唯識論」體系誕生之時即遭到了佛學界尤其是南京內學院全體師友的反對，歐陽竟無閱讀後痛言：「滅棄聖言，唯子真爲尤。」歐陽竟無的弟子劉定權（衡如）更是在同年12月，於南京內學院年刊《內學》第六輯發表了《破新唯識論》（歐陽竟無特爲作序），對熊十力的《新唯識論》予以駁難，指責他「於唯識學幾乎全無知曉」。熊十力立即應戰，於1933年2月在北京出版《破破新唯識論》，逐一反駁劉氏之著。[4]他認爲自己的「新唯識論」不但沒有離經叛道，反而是對佛學的維護和發展，與歐陽等人相反的是，

[1] 熊十力：《熊十力全集》第四卷《黎滌玄記語》，湖北教育出版社，2001，第425—426頁。
[2] 熊十力：《新唯識論》，商務印書館，2010，第137頁。
[3] 熊十力：《新唯識論》，商務印書館，2010，第148頁。
[4] 熊十力：《破破新唯識論·摧惑顯宗記》，上海書店出版社，2008，第5頁。

蔡元培、馬一浮等人卻對此書推崇備至，評價甚高。熊十力與其師友的爭論，其實是改革派與保守派的爭論。時代變了，弘揚學問也需要與時俱進，新舊之間難免發生論戰和衝突，歷史上不乏其人其事。據熊十力的弟子吳林伯回憶，歐陽竟無因此事與熊十力決裂，「臨終竟不欲見先生，先生仍往探視，聲稱『以同而異』是學術發展的正常現象，決無損於師弟情感，朋友之間也當如此」[1]。

熊十力常與一些學術大師辯論，跟馬一浮吵過，跟蒙文通吵過，跟梁漱溟吵過，跟廢名[2]也吵過。廢名其實很佩服熊十力，經常與其探討儒佛之間的異同，但廢名後來迷上佛經後，也對熊十力的《新唯識論》持不同的意見。兩人相遇，必定是口舌相加，經常是誰也說不過誰，面紅耳赤，甚至大打出手。但是第二天又在一起論學。湯一介回憶說：

他們的每次辯論都是聲音越辯越高，前院的人都可以聽到，有時甚至動手動腳。這日兩人均穿單衣褲，又大辯起來，聲音也是越來越大，可忽然萬籟俱靜，一點聲音都沒有了，前院人感到奇怪，忙去後院看。一看，原來熊馮二人互相卡住對方的脖子，都發不出聲音了。這真是「此時無聲勝有聲」。我想，祇有「真人」、有「真性情」的人才會做出這種有童心的真事來。[3]

1932年底，熊十力再次回到北大繼續教授中印文化。熊十力傳承的是中國傳統文化，不喜課堂上的西式教育，採用的是傳統書院式方式。此時，牟宗三就讀北大，始從學熊十力。當時北大學風受到西式學堂教育的影響，老師上課稱呼學生都是「Mr.某某」，很少敢有老師教訓學生的，久而久之，學生們就無法無天，囂張狂妄。[4]學生們經常遲到早退，即使老師點名，學生們也不見得回來上課，老師來上課，課堂上經常沒幾個學生。但熊十力偏要殺學生的傲氣和浮氣，動輒呵斥學生，而且說到動情處還不自禁地用力拍打學生，逮著哪裡就拍哪裡，力道很大。學生來聽課時，就從第一排坐到最後一排。熊十力看學生坐得遠遠的，也跟學生過去，從最後一排拍起。任繼愈曾回憶說：

聽高年級的同學們介紹北大的老師們，其中有一位唯一在家裡上課的老師，是熊先生。比我高兩屆的同學說，他們聽熊先生講課還在北大紅樓。到了我們這屆，1935年始就不在教室上課了。因爲他受不了上下課時間的拘束。熊先生認爲聽者得不到實際的益處，記得他寫給選他課的同學們的一封信，有「師生蟻聚一堂，究竟有何受益」的話，這封信貼在哲學系辦公室有很長時間。

熊先生冬天室內不生爐火。北京的冬天差不多有四個多月，聽課的學生全副冬裝，坐著聽講。熊先生開的課是兩個學分，也就是兩節課。但熊先生講起來如長江大河，一瀉千里，每次講課不下三四小時，而且中間不休息。他站在屋子中間，從不坐著講。喜歡在聽講者面前指指劃劃，講到高興時，或者認爲重要的地方，隨手在聽講者的頭上或肩上拍一巴掌，然後哈哈大笑，聲振堂宇。有一次和張東蓀談哲學，張在熊先生面前，也成了學生，一巴掌拍在張的肩上，張東蓀不得不眨眨眼，逡巡後退，以避其鋒芒。抗戰時，聽鄭昕先生說他在天津南開中學求學時，聽熊先生講課，他怕熊先生的棒喝，每次早一點到場，找一個離老師遠一點的位子坐下。[5]

熊十力待學生，除了有嚴厲斥責的一面，還有非常溫暖的一面，頗有「即之也溫，聽其言也厲」的儒者風采。吳林柏回憶他初見熊先生時說：

先生說：「……從現在起，你就跟我學好了。教不嚴，師之惰，教師對學生就是要嚴，有時，我的話說得很重，你受得住就來。我的學生高讚非，就是我打出來的嘛！」

---

[1] 吳林柏：《吳林伯學術論文集・憶十力師》，崇文書局，2021，第 251—260 頁。

[2] 廢名（1901—1967），本名馮文炳，湖北黃梅人，中國現代作家、學者，曾爲語絲社成員，師從周作人，在文學史上被視爲「京派文學」的鼻祖。廢名對佛學有相當的研究，著有《阿賴耶識論》，專門探討佛學中的唯識論。祇是他的研究並沒有受到世人的注意。

[3] 湯一介：《「真人」廢名》，《萬象》，2002 年第 9 期。

[4] 參見王興國：《契接中西哲學之主流：牟宗三哲學思想淵源探要》，光明日報出版社，2006，第 169 頁。

[5] 任繼愈：《熊十力先生的爲人與治學》，載熊十力《熊十力全集・附卷下》，湖北教育出版社，2001，第 1454—1455 頁。

先生見我求師之誠，教導也就不斷，他以爲從師，讀其書，不如親承音旨，因此，先生告訴我一個消息說：「梁先生（漱溟）籌辦勉仁書院，由我主講，院方供給膳宿，你辭去教職，一心來學吧！」當我拜別，踏上歸途，先生倚門而望，又招手叫我轉來。原來先生另有教導：「爲學當及時，在書院成立前，你來我家學，不要你出飯錢，住宅狹窄，你就與我同住。」先生誘接後進的熱忱，使我感激得說不出話來，不禁默念詩人「中心藏之，何日忘之」的語句，決心終身師事先生，得一明師，死且無恨。這是我內心的真實寫照。[1]

1937年，盧溝橋事變，日本對中國發動全面侵華戰爭。國立北京大學、國立清華大學、私立南開大學等幾個高校臨時組成國立長沙臨時大學在長沙講學，一千六百多名來自三校的師生經過長途跋涉陸續到達長沙上課。後長沙受到日軍轟炸，1938年長沙臨時大學被迫遷往雲南昆明，並改名爲國立西南聯合大學。[2]熊十力因衹是特約講師未能隨遷西南聯大，於是回到湖北老家。1938年春天，熊十力由湖北進入四川。夏日，爲學生們講授中國歷史、民族精神，對於日本的侵略，熊十力悲憤交加，大罵南京國民政府的不抵抗，鼓勵青年找共產黨，拿起槍來打日本侵略者。他認爲抗日戰爭必定會勝利：「唯當此抗戰時期，吾有一堅確信念：日本人決不能亡我國家，決不能亡我民族。日本者，古之所謂倭國也。其種族，則不知所自出。當吾國東漢光武時，其國主遣使來朝，自稱大夫。後其國主，並受中國爵命。其國文化，過去完全模仿中國。此世所共知，不待多談。然日人實不能瞭解吾國文化的廣大精微處，不堪接受吾先哲高尚的理想與偉大的精神。自元代以後，他常寇害吾國。吾國人向來寬大，全無懷恨復仇的心理，而日本人竟處心積慮想滅吾國、亡吾種。此等野心，吾人今後不能忽視。但願日人能自反省。」[3]縱然抗戰期間，四處逃亡，物價飛漲，度日艱難，但熊十力沒有一日不講學，沒有一日不寫作，從不灰心喪氣。「休息時還常常對著山谷高聲呼喊，四面迴響，似催人奮進，總是給人一種勇猛精進、自強不息的精神狀態。」[4]

1945年，抗戰勝利後熊十力回到北京大學執教。熊十力一直有個夢想，就是建立一個由他自己來主持的民間哲學研究所，爲國家培養一些棟樑之才。這個夢想在北大未曾實現，在重慶未曾實現，在四川樂山復性書院，因與馬一浮在教育理念上產生分歧又無法實現。1946年春，熊十力由重慶返回武漢，這個夢想又在他心頭燃起，在武漢友人的支持下，熊十力又回到川地籌辦了他的「茫溪哲學研究所」。後來由於經費不足，生源不夠，國家百廢待興等諸多緣由而中斷。然而，國民黨最高當局的資助，卻被熊十力拒絕了。1946年，熊十力曾兩次退回蔣介石資助他辦哲學研究所的經費。一次是發生在這年的春天，熊十力住在湖北漢口親戚家時，蔣介石曾令陶希聖打電話給時任湖北省主席的萬耀煌，讓他送一百萬元給熊十力辦研究所。萬耀煌派人給熊十力送去，熊十力當場退掉。來人說如不收下，回去不好交差。熊十力說，這不關你們的事，我熊某對抗戰既無寸功，愧不敢當。同年6月，徐復觀將熊十力的《讀經示要》呈送給蔣介石，蔣介石令何應欽撥款法幣兩百萬元資助先生辦研究所。熊十力再次拒絕。他給徐復觀寫信說：

如今士類，知識品節兩不敗者無幾。知識之敗，慕浮名而不務潛修也；品節之敗，慕虛榮而不甘枯淡也。舉世趨此，而其族有不奴者乎？當局如爲國家培元氣，最好任我自安其素。我所欲爲，不必由當局以財力扶持。但勿干涉，即是消極扶持。[5]

這就是熊十力的爲人和治學個性，頗有「貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫氣概。1947年春，熊十力坐船出川北上。1948年，熊十力離開北大到浙江大學講學，後因故隨義女、弟子移居廣州。1949年，國民黨退守台灣。1950年，熊十力由廣州再次北上，葉劍英在廣州爲其送行，途經武漢，林彪、李先念接待了他。

---

[1] 吳林柏：《吳林伯學術論文集・憶十力師》，崇文書局，2021，第251—260頁。
[2] 蔡武：《西南聯大在長沙》，《科教新報・文化》，2013年4月3日，第7版。
[3] 熊十力：《中國歷史講話・中國哲學與西洋科學》，上海書店出版社，2008，第98頁。
[4] 熊幼光：《回憶父親熊十力》，引自熊十力《論六經・中國歷史講話》，中國人民大學出版社，2006，第3頁。
[5] 郭齊勇：《天地間一個讀書人——熊十力傳》，上海文藝出版社，1995，第101頁。

到了北京，與人談起路上的觀感，熊老先生忽然冒出一句：林彪心術不正，怕不得善終。直把大家嚇一跳，勸他不要亂講。[1]郭沫若建議熊十力去其管轄的中國科學院，熊十力卻想回到北大任教，但北大哲學系「頗無相納之意」，但熊十力說「願回此掛名養老其間，與義無悖」。他的工資定爲每月八百斤小米，是當時教授薪水的最高水平。

1950年後，熊十力雖然生活比較安定，繼續獨居、寫作、在家上課，但心情是比較低落的，社會上到處進行改革，熊十力堅決不開會，不接受思想改造。而北大諸多學友、道友等都在轉變思想。熊十力就越發顯得孤寂了。1950年至1965年，心愛的弟子們都由於政治原因陸續離開中國大陸，去了中國台灣或香港，熊十力則堅持留在中國大陸，就是想找機會復興傳統文化。雖然內心感到越發孤冷，但他有著超強的生命力，將悲痛沉在心底，始終筆耕不輟，恨不能將他這輩子的研究成果都寫出來，以便將來能爲中國文化的復興做出努力。因爲此時的中國再也沒有人談論國學了，每天除了各種喧囂的運動，並沒有人熱愛學問，先生越發擔心儒學的傳承就要斷絕，心中一股怒氣難以平息，似乎唯有著書才能消解。

1954年，熊十力越感孤獨，於是離開北京，移居上海。熊十力定居上海後，繼續著書，因無人熱衷於傳統文化，愈加難耐寂寞，曾對人說：「現在鬼都沒有上門的了。」有一次，陳毅同志給上海高校教師作報告時說：「我去看舉世著名的佛學家熊十力先生，他見面就號啕大哭不止，我問：『您老爲什麼這樣傷心？』他說：『我有學問無人可傳呵！』看，前輩學者多麼關心後輩學習！近在眼前的賢師，你們就去拜門，有人批評，就說是陳毅叫你們去的！」[2]

此時熊十力心力交瘁，身體非常差，但他以超凡的毅力和速度完成了《體用論》《明心篇》《乾坤衍》等著作的譔寫，前後共八種，計一百三十萬字。熊十力著書已是嘔心瀝血，疾病纏身，又因爲著作出版屢屢受挫，心情十分抑鬱。他寫道：「秋盡冬來，餘不堪提筆。近五年中，常爲險病所厄，精氣虧竭。解悟視從前不必弱，而記憶力大減，寫文辭極窘。餘年七十，始來海上，孑然一老，小樓面壁，忽逾十祀，絕無問字之青年，亦鮮有客至。衰年之苦，莫大於孤。」（《存齋隨筆》）[3]熊十力晚年尤爲想念在港台的學生。好友韋卓民曾拜訪熊十力，一見面，熊十力就嚎啕大哭。從這些隻言片語中，可見當時的熊十力處境有多麼艱難。

1966年「文化大革命」爆發，《人民日報》上刊登《橫掃一切牛鬼蛇神》一文，熊十力看到後傷感至極，在家裡不掛領袖像，只設孔子、王陽明、王船山位，朝夕膜拜。此前上海政府給他安排的寓舍被查封，他只好搬到其兒子熊世菩家中居住。那時熊十力被視爲「反動學術權威」而日夜遭批鬥，全家因此陷入巨大的困境，身心再次備受摧殘。「文革」剛開始時，熊十力被這突如其來的運動搞得莫名其妙，不斷地給中央領導人寫信抗議，非要讓家人把信寄出去，甚至還在褲子和襪子上寫滿抗議。1967年，針對熊十力的批鬥暫告一段落，他常常穿著一件褪色的麻布長衫，扣子全無，只在腰間胡亂地紮一根麻繩，獨自一人跌跌撞撞地到街上或公園，雙淚長流，口中唸唸有詞「中國文化亡了！中國文化亡了！」

1968年，熊十力心境悲涼，在家拒絕飲食，後改爲減食，以求速死。但仍不停地寫書，寫了又毀，毀了又寫，心力耗盡。春夏之交，熊十力又患肺炎，病後不肯服藥，送醫院前已發高燒。在虹口醫院治療後基本好轉，後又患感冒，病體衰弱，與世長辭，享年八十四歲。熊十力一生惟道是從，爲中華文明之傳承鞠躬盡瘁死而後已，此等大無畏精神，激勵著後世一代又一代中華兒女奮勇前行。

㈡梁漱溟：我生有涯願無盡，心期填海力移山

[1] 李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社，2002，第 210 頁。
[2] 吳林柏：《吳林伯學術論文集・憶十力師》，崇文書局，2021，第 251—260 頁。
[3] 熊十力：《存齋隨筆》，上海書店出版社，2008，第 173—174 頁。

梁漱溟（1893—1988），蒙古族，祖籍廣西桂林。原名煥鼎，字壽銘，曾用筆名壽名、瘦民、漱溟。著名思想家、教育家、社會活動家、國學大師、愛國人士，主要研究人生問題和社會問題，新儒家三聖之一，有「中國最後一位大儒家」之稱。

梁漱溟祖上本是元朝貴族，明朝期間改姓梁，其曾祖父在清朝晚期中進士，在京城做官，遂舉家從廣西桂林搬遷到北京。梁漱溟祖父因對抗太平起義軍而過勞致死，時年三十六歲，留下年僅八歲的幼子梁濟，此即梁漱溟的父親。自此，孤兒寡母寄人籬下，孤苦無依，全家將希望寄託在梁濟身上。梁濟二十六歲即中舉人，後會試不利，於是以教書爲業，後官至內閣中書，梁家至梁濟，三代皆是中舉人或進士而做官。梁漱溟的祖母和母親皆能詩文，屬書香門第。然而梁家仕途不順，加上債務纏身，嘗遍人間疾苦，所以到梁濟這一代早就遠離官宦子弟的紈綺之氣，養成了端正剛大的性格。

梁漱溟上有一個哥哥，下有兩個妹妹。父親梁濟採用的是溫和且循循善誘的家教，對子女很是信任，充分尊重子女的選擇，因此幼年的梁漱溟生活得非常幸福而自由，性格也溫柔敦厚。位於政治文化中心的北京，且遭逢三千年未有之大變局的時代，從小便見聞廣博，很便於自學。

根據梁漱溟的自述，他接受的正式教育止於十九歲中學畢業，此後未能再入更高的學府接受教育。那麼他是如何成長爲學貫中西的一代大師呢？在其著作《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》中，梁漱溟多次闡述了自己的人生成長與自學經歷，這或許能給我輩學人以啟發，現摘錄如下：

我自己認識我，我實不是學問中人，我可算是「問題中人」。如果有人問我，我現在何以有一點關於哲學、佛學、經濟學、政治學等等各方面的知識？何以在社會中有此地位？我的答覆是，乃是由於問題逼出來的。

……

我生後身體極弱，較之於尋常兒童皆有不及。六歲時，頭目時刻暈眩，有時頓感地動天搖，自己無力支持；醫生曾語先父，此子恐難永年，殊可憂也。

八歲時，入北京中西小學堂，此處系北京最先設立之小學堂。入中西小學堂後，即讀西文ABC與教科書等；所可惜者，西文程度迄未見好耳。此中最可注意者，即我從小時候即讀教科書，未嘗致力於中國學問，讀四書、五經等等。大約凡與我年相若之友朋，類皆讀過四書，而我則始終未之讀也。我之所以從小時候即入學堂讀教科書，實因先父之思想趨向「維新」，不欲我諷誦古籍也。

……

先父之思想，實與西洋思想相近。他實在是一個功利主義者。他時時持有一個標準，而依此標準評論一切。他所持有之標準，即是「有用處」三字。他批評世間一切事，有用處即是好，無用處乃是不好，此點彷彿與詹姆士James、杜威John Dewey等之思想相近——所謂實用主義。他自己雖也曾讀書中舉，但他最看不起讀書人，最看不起做文章的人，因爲讀書人不中用，因爲文章亦不中用。因之，讀書人要不得，文章亦不必要。他最看不慣人做詩詞寫文章，他時常嘆惜痛恨中國國事爲文人所誤。一個人如果讀書中舉，便快成無用之人，如再中進士點翰林，則更將變成廢物而無用。

先父思想之所以如此者，不外下列數種原因：其一，由於他的天資不高，所見未免著重事物，稍涉虛渺處即不能知之，於是所見者皆甚簡單。其二，由於當時之社會國家情勢，予先父以莫大刺激與影響。彼時正在曾胡用兵之後，開出崇尚「事功」的風氣，與在乾隆、嘉慶時中國的風氣不同。迄於光緒中葉，國際侵略日加，甲午一戰，關係尤大。這使先父感傷國勢之危殆，問題之嚴重，不能自已。同時先父又看到西洋各國之強盛，事事有辦法、有功效、有用處，而反觀中國，則一無辦法，事不見功效，人又無用處。先父之傾向於維新者，實即其人感情真摯，關切國事，及其一種實用主義哲學，主張務實不務虛之故。惟其如此，故不

令我讀經書而使我入學堂也。

以下須轉歸說明我自己。我自己的性情與脾氣，頗多相似於先父之處。先父天資不高，我自己亦甚笨。我越幼小時越笨，此點諸君或不肯置信，而實則我自己反省時確確如此也。在我說明我自己時，彷彿我站在旁邊看我的爲人，全是客觀的態度：用好字樣講自己的好處時並非誇大，用不好的字樣亦不是謙虛，此點最盼諸君能加留心。

我爲人的真摯，有似於先父。在事情上認真，對待人也真誠。即先父之視我，亦自謂我與他相似，當我十七歲時，先父曾字我曰「肖吾」，於此可見。在今日我自己反省時，我感覺到我的所以如此者，無一不是由於我的性情脾氣所造成。諸君能瞭然於此後，請進而言事實。

吾人幼小時，心胸中空空洞洞，勢不免於先入爲主，況加我之性情脾氣既同於先父。於是先父的思想，乃成爲我的思想；先父爲一實用主義者，我亦隨之而成爲一實用主義者。我入中學時十四歲，國文教師教我的唐宋八大家的古文，我最不高興。國文講義，我向例不看，尤其不喜歡空洞的議論，如蘇東坡之萬言書，至若《莊子》上的文字，更叫我頭痛痛恨。因爲《莊子》上的文字，富有哲學意味，玄妙極頂，類如「此一是非，彼一是非，是是非非，非非是是」，實在是故示玄妙，完全是騙人誤人的東西。所有《莊子》《老子》一類書，我全不以爲然。其他如古文、詞章、文選派之六朝文章，我無一不厭惡。我從來沒有在國文上下過功夫。由此種至狹隘之見解中，亦可以看到我之愚笨爲何如，我之認真爲何如。此種狹隘之見解，二十餘歲以後，才漸次解放。我所有的這半生中，變化極多，許多事從前與日後完全不同樣，儼若兩人。這在我當初實不及料。在今日我反省過去，我卻有以下之「四不料」。其第一不料，即當初最反對高玄最嫌厭哲學，卻不料以後反而到大學中去講哲學，致爲人目之爲哲學家也。

我的至狹隘之見解，幾經變化才得逐漸解放。第一次發生變化時，即在順天中學。同學中有郭仁林君其人者，年長於我兩歲，在校中則較我低一班。此君天資極高，彼時不過十八九歲，專看佛經、《易經》、《老子》、《莊子》等書，因我們不同班，不多往來。某日，在校內假山上遇見，乃相攀談。我述我的思想，我說我願爲社會爲國家做一番事業，慷慨陳詞，自命不凡。郭君笑而不以爲然。彼所以語我者，認爲我即是想做事業，自己必須先有身心的修養。我語之，我亦看《理學宗傳》《陽明語錄》等書。彼又語我，吾人必先將世間之得失成敗利害等等，看來無動於衷，由此方可有大無畏之精神，不因稍感挫折而遽爾心灰意懶；如果以我如此之拘謹、狹隘、呆板，專講有用之學，實不能成大事。必須先明白了很高之學問，日後才有辦法。郭君一席談話，打動了我的心肝，因爲這些話無一不是就我當時的思想而加誘導的。自此之後，我不時與他親近，不時相與往還。他最愛講譚嗣同之《仁學》。郭君每爲我講時，我即記錄其說話。我不敢認他爲同學，乃尊之爲郭師。每日課後即前往就教，他講我聽，且一一記之。在記錄之簿本上題名爲「郭師語錄」。由此亦不難看出我之認真與愚笨。但好處即在於愚笨與認真。因爲愚笨，思想的過程，不能超過他人先走一步，必須走一步後，碰著釘子，乃又反省、轉移、變化，「每一步皆是踏實不空，以後又繼續追求，向前走去，追求時碰著釘子，乃又反省、轉移、變化」。以故我此生時時在變化中。因爲有變化，先前狹隘之見解乃得漸次解放，不敢謂佛老爲絕無道理矣。以上可說是第一次的解放。

第二次的變化，亦即是第二次之解放，乃是從人生問題煩悶中發生厭世出世之思想而轉變了我之爲人。關於我的所以發生厭世思想種種，說來話長，非在此短時期內所可言之無遺。……原其所以然，蓋由三層緣故：一、感情真摯易多感傷感觸，佛家所謂煩惱重；二、事功派的誇大心理易反動而趨消極；三、用思太過，不知自休，以致神經衰弱而神經過敏，但在主觀上則自有一套理論，持之甚堅且確。因爲發生厭世思想，則根本否認人生，更不再講實利。於是以前之狹隘實利主義乃大解放矣。

我的看佛學書，是自己已經先有了與佛家相近之思想而後才去看佛學書。我看任何書都是如此，必是自

己先已經有了自己的一些思想而後再參考別人的意見，從未爲讀書而讀書。看西洋哲學書亦復如此。友人張崧年（申府）先生以我之思想與叔本華之思想相近，於是乃將叔本華之著作與相關之別人著作介紹給我。這是我看西洋哲學的起緣。總之，我自己必先有問題與思想然後才去看書。如此輾轉，如此過渡，如此變化，乃成爲今日的我，乃有今日的思想。

講到這裡，可以結束我今日的說話。關於我的人生思想之轉變或是哲學的變化，可分爲三期。第一時期爲實用主義時期，從十四五歲起至十九歲止，以受先父之影響爲多。第二時期即爲上文所講之出世思想歸入佛家，從二十歲起至二十八九歲止。在此時期中一心想出家做和尚。第三時期由佛家思想轉入於儒家思想，從二十八九歲以後，即發表《東西文化及哲學》一書之際。在此三個時期中，令人感覺奇巧者，即是第一個時期可謂爲西洋的思想，第二個時期可謂爲印度的思想，第三個時期可謂爲中國的思想。彷彿世界文化中三大流派，皆在我腦海中巡迴了一次。[1]

縱觀梁漱溟青少年的成長歷程可知，十九歲前他受父親梁濟的影響極大。當時，梁濟等一批知識分子切身體驗到亡國的危險，以「天下興亡，匹夫有責」爲己任，始終對國家對文化的興衰懷有深深的憂慮。另外，梁濟很關注當時的新思想和新思潮，渴望有朝一日中國能夠通過維新變法而復興。父親這種家國天下的意識深深地烙在梁漱溟的心裡，使他從小萌生了對國家對社會的責任感。梁漱溟自嘲說自己十歲之前很呆笨，小學的學習成績也衹是在中等以下；此外身體虛弱多病，家人以爲他不會長命，因此對他很是疼愛。但十四歲上中學的時候，他的智力就逐漸顯露，能夠獨立思考，寫文章時，老師給的評語是「不出驚句死不休」。但受父親的影響，從小埋下了這份家國天下的責任心和向上心，所以上中學以後，不論做什麼事，梁漱溟都非常自覺，不需要人來督促。比如，爲瞭解人生問題和社會問題，他主動搜羅1907年梁啟超主編的《新民叢報》（全年六巨冊）、《新小說》（全年一巨冊），共計五六百萬字；按期收閱1910年以後從日本傳入中國的報紙，如立憲派的《國風報》，以及上海出版的革命派報紙《民立報》。在強烈的社會責任感驅動下，梁漱溟很自覺閱讀這些書報，大開眼界，吸收了很多傳自西方的思潮，也掌握了時局動態，所以看問題自然比普通中學生要深刻而高遠得多。

年幼的他受父親影響，心裡充斥著實用主義的功利思維，一度厭惡和排斥國文。沒想到他卻因郭仁林（一作人麟）的一席話改變對國文的態度，從此尊郭仁林爲師，廣泛涉獵儒佛道諸多東方經典乃至叔本華等人的西方哲學著作。從此他的成長上升到了另一個層次。從中亦可見出梁漱溟爲學與爲人的真摯。

1911年辛亥革命後，梁漱溟滿懷熱忱參與到推翻清朝的革命事業中。革命後，雖然清政府被推翻，社會卻沒有變好。目睹著賭博、嫖娼、吸毒等社會丑惡，以及遍地的民不聊生，再加上自己讀書用思太過導致神經衰弱，十七歲左右的梁漱溟得出了人生唯苦的結論，生起了大出離心，二十歲起傾向於出世主義，意志十分堅決。二十歲時的他甚至精神崩潰，曾兩度自殺，所幸被人發現而得救。此後，閉門鑽研佛典。「我二十歲至二十四歲期間，既不欲陞學，又不欲做事，謝絕一切，閉門不出，一心歸向佛家，終日看佛書。在此時期內自己仍然關心中國問題，不肯放鬆，不肯不用心想。」[2]這一時期他由實用主義完美轉身至出世主義，一心想出家當和尚，他多年的茹素習慣就是在這時期養成的。

鑽研佛典數年後，梁漱溟於1916年寫成《究元決疑論》，作爲其對佛法思想的一個總結，並在同年分三次發表在《東方雜誌》上。「此論發揮印度出世思想，指示人生惟一的路在皈依佛法。」[3]此文發表後，引起一批學術界朋友的注意，有些是社會名流，有些成了今後的至交，如熊十力等。此年冬天，梁漱溟在時任教育總長的范靜生引薦下，帶著他的稿子到蔡元培家裡請教。不料，蔡元培看了此文後，對其人其才大加讚賞，

[1] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第47—53頁。
[2] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第61頁。
[3] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第363頁。

決心聘請衹有中學學歷、年僅二十四歲的梁漱溟到北大任教，主講印度哲學。但當時梁漱溟由於仍然在司法部擔任秘書，轉而推薦好朋友許季上代課，直到1917年許先生病辭，梁漱溟亦從政府辭職，才到北大任教。

梁漱溟爲人素來認真、負責，他認爲不到大學則已，要到大學就不能隨便做個教員而得過且過，一定要對佛、儒兩家的學術負一個講明的責任。因此上班第一天，梁漱溟便去問蔡元培對孔子持什麼態度。蔡元培沉吟著說他們不反對孔子。梁漱溟就說：「我此來除替釋迦孔子去發揮外更不作旁的事！而我這種發揮是經過斟酌解決的，非盲目的。」[1]梁漱溟之研究東西文化，及其由佛入儒也是在北大教書期間。

1918年，梁漱溟開始講授佛教哲學；同年10月，開設「孔子哲學研究會」，出版《印度哲學概論》。梁漱溟自覺把自己視爲中國文化的傳承者，十分注重物色接班人，希望尋覓幾個得意門生來培養。於是他在北京大學日刊上登廣告曰：「據我的看法，東方化和西方化都是世界的文化，中國爲東方文化之發源地；北京大學復爲中國最高之學府；故對於東方文化不能不有點貢獻，如北京大學不能有貢獻，誰則負貢獻之責？」[2]但廣告一出，並沒有多少人響應，即便有幾個人響應，梁漱溟也覺得「非常不中用」。物色不到接班人，他衹能在「孔子哲學研究會」略微講講中國文化的梗概，先生在北大的失望之情可想而知。

這一年，梁濟在其六十歲大壽前幾天投湖自殺。自殺前，他留下一封《敬告世人書》，其要義是：「國性不存，我生何用！國性存否，雖非我一人之責；然我既見到國性不存，國將不國，必自我一人先殉之，而後喚起國人共知國性爲立國之必要。——國性蓋指固有風教。」[3]眼看國家日益衰敗，本土文化被邊緣化，梁濟選擇以身殉國來喚醒世人。父親的離去對梁漱溟的打擊和影響實在太大，後來他回憶說：

臨行前偶從報上一段國際新聞引起閑談，尚憶及他最後問我：「世界會好嗎？」我答覆說：「我相信世界是一天一天往好裡去的。」他點頭說：「能好就好啊。」從此再沒見到先父。父子最末一次說話，還說的是社會問題。自從先父見背之日起，因他給我的印象太深，事實上不容許我放鬆社會問題，非替社會問題拚命到底不可。[4]

此後，一心想出家當和尚的梁漱溟思想逐漸轉變，有想放棄出家而轉回世間的動念。「當初歸心佛法，由於認定人生唯是苦（佛說四諦法：苦、集、滅、道），一旦發現儒書《論語》開頭便是『學而時習之不亦樂乎』，一直看下去，全書不見一苦字，而樂字卻出現了好多好多，不能不引起我極大注意。在《論語》書中與樂字相對待的是一個憂字。然而說『仁者不憂』，孔子自言『樂以忘憂』，其充滿樂觀氣氛極其明白；是何爲而然？經過細心思考反省，就修正了自己一向的片面看法。」[5]

我轉變之後，即發表《東西文化及其哲學》一書，在此書最後所下之結論，我認爲人類的最近的未來，是中國文化的復興。書中讚揚孔子闡明儒家思想之處極多。諸君聽我講話到此際時至須注意，《東西文化及其哲學》一書之所以產生，實係問題逼出來也。

……《新青年》雜誌之批評中國文化，異常鋒利動聽，在他們不感覺到痛苦，彷彿認爲各人講各人的話，彼此實不相干，彷彿自己被敵人打傷一槍，猶視若無事也。而我則十二分的感覺到壓迫之嚴重，問題之不可忽略，非求出一解決的道路不可。在我未肯定我的答案以前我一時可以緘默不言，但必是時時去找路子，探求答案，不稍甘一如他人之漠不關心也。[6]

在新文化運動思潮如火如荼展開之背景下，在人人喊著要打倒傳統文化的氛圍下，梁漱溟在北大教學是非常壓抑的。但出於對東方文化深沉的熱愛，梁漱溟必須直面她被拋棄的現實，苦苦探索東方文化的出路。

---

[1] 梁漱溟：《梁漱溟全集》第一卷《東西文化及其哲學》，山東人民出版社，2005，第344頁。
[2] 梁漱溟：《梁漱溟全集》第一卷《東西文化及其哲學》，山東人民出版社，2005，第344頁。
[3] 梁漱溟：《中國文化要義》，商務印書館，2021，第173頁腳註2。
[4] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第62—63頁。
[5] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第45—46頁。
[6] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第56頁。

問題逼迫著他日夜思考，思考的結果，就是1921年他的《東西文化及其哲學》應運而生。在著作中，他打破了文化一元論，第一次將中國文化納入世界文化體系中進行討論。他將世界文化劃分爲西方、中國和印度三大系統，對三大文化進行了不同角度的比較，肯定了東西方文化各有其價值，不贊成以一種文化反對、取代另一種文化，應吸收雙方各自的長處，解決了東西方文化對立衝突的問題。《東西文化及其哲學》一出版，就在整個學術界乃至社會產生轟動。他這種看世界的方式，成爲當時新文化運動的一股逆流。梁漱溟因此由普通教員一躍成爲全中國最著名的學者，並結交了梁啟超、李大釗、陳獨秀等大批學術名人，由此展開社會活動。後來，此書被翻譯成十二國語言，在世界各國皆反響熱烈。這是最早討論中西方文化的著作，對1923年發生的「科學與人生觀」論戰有直接的影響。

1923年，梁漱溟推薦熊十力到北大主講唯識學，兩人皆與學生同吃同住，熊十力是老師住學生家裡，梁漱溟則是學生住老師家裡。當時的熊十力住在梁漱溟家，同住的學生有陳亞三、黃艮庸、朱謙之、王顯珠等，師生常在一起切磋論學。隨著在北大任教時間的推移，梁漱溟日益不滿於學校祇是講授知識技能的偏向，終於在1924年辭去北大教職，到山東曹州辦學，準備籌建曲阜大學。熊十力亦跟隨他一起去。有趣的是，熊十力無肉不歡，尤其愛吃雞，而梁漱溟卻吃素，兩位大儒就這樣相安無事地生活。但兩人都是忠於學術之人，爲學皆十分嚴謹，若是遇到學問中事，他們很多時候會爭得面紅耳赤，誰也說服不了誰，絲毫不會礙於情面而妥協。但爭辯過後，兩人感情又和好如初。據殷海光回憶，有一次，梁漱溟與熊十力又因學術問題爭辯，最後不歡而散，殷海光親眼看到熊十力趁著梁漱溟轉身時往其後背連打三拳，一邊打一邊罵梁漱溟「大笨蛋」，梁漱溟深知熊十力的脾氣，也不跟他計較。梁漱溟回憶與熊十力的學術爭辯時說：「學術天下之公器，忠於學術即吾所以忠于先生。吾不敢有負於四十年交誼也。」[1]

1927—1937年，爲了探索民族自救之路，梁漱溟全身心投入鄉村建設運動中。當時梁漱溟敏銳地覺悟到，現有的歐洲國家和俄國的政治制度、經濟制度等都無法照搬到中國使用，中國社會原有的全套組織架構，都會在幾十年內全部崩潰，一切祇能從頭開始另行改造。但是從哪裡開始改造？從哪裡理清頭緒？從哪裡培苗？梁漱溟認爲要從鄉村入手，在鄉村培養新的政治習慣、經濟習慣和文化習慣，進而全面改造中國。1931年，梁漱溟與有識之士奔赴山東鄒平創辦山東鄉村建設研究院，並把山東鄒平縣劃爲實驗區（後來擴大到十多個縣）。

實驗區有師範、實驗小學、試驗農場、衛生院、金融流通處等。縣下設鄉學、村學。鄉學、村學爲政教合一組織，它以全體鄉民或村民爲对象，培養農民的團體生活習慣與組織能力，普及文化，移風易俗，並借團體組織引進科學技術，以提高生產，發展農村經濟，從根本上建設國家。此項試驗在進行七年之後，終因1937年日寇入侵而被迫停止。[2]

值得一說的是梁漱溟領導鄉村運動時帶領學生作的「朝會」。據梁漱溟自述，他一直主張並希望恢復古人講學之風，使講學和社會運動打成一片。因此在鄒平的鄉村建設時，他大多會親自率領學生作朝會。所謂「朝會」，就是每天天未亮就起床，大家團坐在一起，靜默著反省自己。此間疏星殘月，悠懸空際，山河大地，都在靜默，唯聞雞鳴聲。此情此景，最易令人感覺心地清明、興奮、靜寂，「覺得世人都在睡夢中，我獨清醒，若益感到自身責任之重大」。有時這樣的靜默時間會很長，結束時大家有時候講話，有時候不一定講話。這種發言多半是有感而發，幾年的朝會下來，大約有幾百次，其間講了很多主題，如《懺悔——自新》《言誌》《發心與立誌》《談習氣》等等，最後輯錄爲《朝話》流傳。[3]

抗日戰爭之後，梁漱溟再也沒有機會將他所設計的中國未來的藍圖實現。但由於他在鄉村建設中巨大的

[1] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第378頁。
[2] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第5頁。
[3] 參見梁漱溟：《梁漱溟全集》第二卷《朝話》，山東人民出版社，2005，第38、40頁。

影響力，此後，梁漱溟以鄉建派領導人的身份進入上層的政治活動。在抗戰期間發表《我們對時局的態度》《我們如何抗敵》《怎樣應對當前的大戰》等文章，並在1937年到延安與毛澤東進行了六次長談，就國共合作、團結抗日、階級鬥爭和中國前途等問題交換意見。

在那個戰火紛飛的年代，梁漱溟曾身處抗戰第一線，親眼看到了戰爭下中國人的疾苦和愚昧，一直主張國共合作，認爲要改變現狀必須重視文化。1940年，他辭去國民黨參議院之職，組織起「統一建國同志會」即「中國民主政團聯盟」的前身，試圖以第三者身份調節兩黨的衝突，推動國共合作。但梁漱溟遇到了阻礙，國共兩黨的矛盾難以調和，而他組織的「統一建國同志會」被國民黨視爲「中共的外圍組織」。

爲了讓「中國民主政團聯盟」擁有言論自由，並宣揚自己的政治主張，1941年，梁漱溟在中共及國民黨左派人士的幫助下，創辦了《光明報》，梁漱溟擔任社長。《光明報》宣佈民盟成立，并發表了政治綱領。《光明報》得到了中共方面以及社會各界的支持和讚揚，卻遭到國民黨的反對。《光明報》報社和梁漱溟寓所被搜查，國民黨動員一切力量、想盡一切辦法把梁漱溟趕出香港，梁漱溟不爲所動。最後香港新聞總署向《光明報》施壓，對《光明報》發表的文章進行審查。1941年12月太平洋戰爭爆發，日軍進攻香港，《光明報》也被迫停辦。1942年，梁漱溟從香港逃離至桂林，可謂九死一生。成功逃離後，他在給兒子的家書《香港脫險寄寬恕兩兒》中述說他身處險境時的心理：

不論當前情勢如何險惡，我總是神色自若，如同無事。旁人都有慌張的時候，我總沒有慌過。此番在香港炮火中，以至冒險出港，凡與我同處的朋友亦無不看見的。所以同行范君等，一路上就禁不住稱嘆：梁先生真奇怪，若無其事！梁先生了不起，若無其事！「若無其事」這一句話，我記得他不知說了幾次呢！[1]

孔孟之學，現在晦塞不明。……前人云：「爲往聖繼絕學，爲來世開太平」，此正是我一生的使命。《人心與人生》等三本書要寫成，我乃可以死得；現在則不能死。又今後的中國大局以至建國工作，亦正需要我；我不能死。我若死，天地將爲之變色，歷史將爲之改轍，那是不可想像的。乃不會有的事！[2]

梁漱溟認爲自己是繼承中國文化、建設中國社會的天選之人，故與兒子有此番交心之語。但他的家書被拿去發表後，引起一眾非議，就連相知甚深的熊十力都寫信罵他「發瘋」，梁漱溟則回信說「狂則有之，瘋則未也」。[3]

1946年，梁漱溟擔任中國民主政團聯盟秘書長，以「第三方面」人士參與國共和談。爲促成國共和談避免內戰，梁漱溟參與製定了各種決議和文件，在國共兩黨中斡旋。但民盟重要成員如李公朴、聞一多等先後在全國各地遭到國民黨特務暗殺，梁漱溟在記者招待會上發表公開演講說：「特務們，你們有第三顆子彈嗎？我在這裡等著它！」[4]同年11月，國共和談就破裂，梁漱溟先生爲兩黨和平做出的種種努力失敗，辭去民盟秘書長一職，從此對政治心灰意冷。此後先生回到重慶北碚的勉仁書院講學，並重新寫作《中國文化要義》。

1953年9月11日，梁漱溟被邀請參加全國政協常委擴大會議并發言，認爲工人和農民的生活差距太大，一個在九天一個在九地，應該著力建設鄉村，把農民生活和教育安頓好。毛澤東對其發言不太認同，在9月12日的會議上毛澤東不點名地批判梁漱溟是在反對黨和政府的總路線。梁漱溟則認爲自己並無反動之意，希望找機會在大會上發言，讓公眾評議。9月16日，性格耿直的梁漱溟獲准再次發言。在會議上他複述了自己的觀點，以爲無事。沒想到，9月17日下午的大會上，梁漱溟受到大會的直接批判，毛澤東指責梁漱溟一貫反動，說他是用筆桿子殺人的殺人犯。梁漱溟深知自己的發言引起了中央領導人太深的誤會，據理力爭地要求上台澄清自己的觀點，主席台同意他在9月18日再次登台發言。無奈會上，他依舊耿直地論述自己的觀點，剛講幾句，

[1] 梁培寬編註《梁漱溟往來書信集》（下），上海人民出版社，2017，第1032頁。
[2] 梁培寬編註《梁漱溟往來書信集》（下），上海人民出版社，2017，第1033頁。
[3] 參見牟宗三：《五十自述・客觀的悲情》，聯經出版事業有限公司，2003，第91頁。
[4] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第249頁。

就被大家轟下台而作罷。此後，梁漱溟與毛澤東試圖多次對話，均以失敗告終。從此，梁漱溟衹是一心埋頭做學問。晚年梁漱溟反省自己在大會上的言行，意識到自己的確意氣用事了，但依然不承認自己的觀點和主張有錯。

1957年，各種政治批判運動接連不斷，他始終不出門、不參會、不發言，算是度過了難關。但到了1968年8月，紅衛兵到梁漱溟的住宅，開始撕字畫、砸古玩、燒圖書，梁家三代人所有的藏書、書法、繪畫、信件全部毀於一旦。紅衛兵把梁漱溟趕出祖屋，每日帶他遊街批鬥，即使在這樣困難的時期，梁漱溟仍念念不忘中國文化，寫就《儒佛異同論》《東方學術概觀》等著作。

1973年，江青鼓動人批林批孔，捎帶著批判梁漱溟，強迫梁漱溟發表對孔子的看法。梁漱溟在兩個半天的發言中拒絕批判孔子。這招來了更加激烈的批鬥，針對梁漱溟的批鬥從3月一直持續到9月，梁漱溟必須每場都到。面對生死，梁漱溟始終泰然若素，甚至趁著中場休息時在政協禮堂前打太極拳。批判會結束後，主持人問他的感想如何，他只說了一句：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志。」[1]

1978年「文革」結束，梁漱溟被選爲政協常委。1980年以後，中國開始搞經濟、文化建設，九十多歲的他多次到書院講課，繼續宣傳復興中國傳統文化的思想，成爲二十世紀八十年代中國文化熱中令人矚目的大儒。1988年逝世，享年九十五歲。

牟宗三聽聞梁漱溟去世後，發表悼念文《我所認識的梁漱溟先生》時說：「他是個了不起的人物，從性情、智慧、個人人格各方面來講，在這種時代，要找這種人，已經不太容易了。他的議論不管是對是錯，都有真知灼見。他和一般社會上的名人、名流不同，像胡適之、梁任公等『時代名流』，沒有一個超過他的。他對中國有極深的關懷，平生所志都在爲中國未來的發展尋出一條恰當的途徑，例如『鄉村建設運動』，就是梁先生思想見之於行動的具體表現，不衹是講說學問而已。……梁先生在近代中國是一個文化的復興者，不但身體力行地宣揚了傳統的儒家思想，更可以說是接續了清代斷絕了三百年的中國文化。清朝三百年著重考據，摒棄宋明理學，阻礙了中國文化更進一步的發展；後期的公羊學者，雖然有心開出一條方向，但卻是不行的，不能適用。民國初年，一方面是章太炎、吳稚暉等人的虛無主義氾濫，想要以佛家的空、無來取消一切；一方面則是胡適之、陳獨秀的西化；在這些潮流中，衹有梁先生敢標舉傳統文化的旗幟，予以有力的抗衡，這是他的一生最有意義的地方。」梁漱溟是剛正不阿的真君子，他無懼生死，敢於堅持正義，勇於擔當社會責任，以無我的精神與滿腔的熱血投身二十世紀的革命運動和文化建設中。雖然身在官場，卻從未失去本心；儘管歷盡滄桑，但從不自暴自棄；縱然面臨強權逼迫，亦絲毫不肯妥協：這就是儒者風範。「我生有涯願無盡，心期填海力移山」正是梁漱溟先生的生平寫照。

㈢馬一浮：湓滅全歸海，花開正滿枝

馬一浮（1883—1967），幼名福田，單名浮，字一浮，號湛翁，別署蠲（juān）翁、蠲叟、蠲戲老人。浙江會稽（今浙江紹興）人，中國現代思想家、詩人和書法家，新儒家三聖之一。

據《馬一浮傳略》《馬一浮年表》[2]載，1883年馬一浮出生於四川成都，父親馬廷培時任四川仁壽縣知縣，是個清官，母親何定珠出身於陝西沔（miǎn）縣（今勉縣）的名門望族，頗有文采。馬一浮有三個姐姐，由於父母都比較重視教育，他的幾個姐姐自幼皆識字讀書，馬一浮就更不用說了，年僅五歲的他便跟何虛舟先生學讀唐詩。六歲時跟隨父母從四川返回原籍浙江紹興，居紹興東關長塘後莊村（今上虞縣）。後來因一時間找不到合適的私塾及老師，母親只好親自教他。馬一浮八歲開始學作詩，九歲就能背誦《楚辭》《文選》

[1] 梁漱溟：《我生有涯願無盡：梁漱溟自述文錄》，中國人民大學出版社，2011，第337頁。
[2] 馬一浮研究所編《中國當代理學大師馬一浮》，上海人民出版社，1992，第149—199頁。

等，因此馬一浮自小就獲神童之美譽。

1892年，馬一浮十歲，母親病重，爲了不耽誤他的學業，父親聘請舉人鄭墨田（一說鄭目蓮）來家教馬一浮，爲他取學名「福田」。1893年，母親眼見自己不久於人世，放心不下兒子的學業，就把馬一浮叫到跟前，指著庭前菊花讓他作一首麻花韻[1]的五言律詩，不多久，馬一浮吟詩曰：「我愛陶元亮，東籬采菊花。枝枝傲霜雪，瓣瓣生雲霞。本是僊人種，移來高士家。晨餐秋更潔，不必羨胡麻。」[2]母親聽後不知是喜是悲，說道：「兒將來不患無文，但詩乏煙火味，則少福澤耳。」[3]不久，母親便撒手人寰，年幼的馬一浮第一次體會到失去至親之痛。

過了兩年，鄭墨田辭去教師一職，起初父親還以爲是馬一浮惹先生不高興了，去問鄭墨田，鄭說：「你這個兒子福田實在聰穎過人，我會的他都會了，甚至我不會的他也會了，我教不了他了，再教他會耽誤他的學業的。」父親半信半疑，親自教兒子讀書，後來發現兒子才智果然不凡，乾脆讓他自學。「自此，先生瀏覽群籍，刻苦攻讀，學乃大進。」[4]

1898年，年僅十五歲的馬一浮奔赴紹興縣參加縣試，同時參加考試的有周樹人、周作人等一批年輕才俊，馬一浮在這次考試中一舉奪魁。同年11月，紹興賢達湯壽潛（民國時曾任浙江都督）看到他的文章，大加讚賞，將愛女湯孝愍（mǐn）許配給他，招他爲東床快婿。1899年馬一浮和妻子完婚，此時他父親卻臥病在床。婚後，馬一浮與妻子的感情深厚，妻子雖然不識字，但非常通情達理，不僅孝順病重的公公，也細微體貼馬一浮。而馬一浮多次教妻子識字和讀書。時值戊戌變法，馬一浮素有報國之志，儘管父親癱瘓在床，妻子新婚不久，他也毅然丟下自己的小家，辭別家人奔赴上海學習英文、法文和拉丁文，祇是爲了能夠直接讀懂西方原著，瞭解最新思潮，拯救祖國。

1900年，馬一浮收到父親病情加重的信便返回家裡探望老父，沒想到老父親見到兒子更加激動，認爲兒子丟下自己和新婚妻子去上海，是不盡本分。真是自古忠孝兩難全呀。老父親在一氣之下，奄奄一息，鄉親們商量後絲毫沒有一點辦法，祇有一位老者沉吟說道：「要救他老父的命，辦法倒還有一個，除非子女割股和藥，或有希望。」[5]二姐聽到這話後，生怕作爲馬氏獨苗的弟弟若是有個三長兩短，對不起列祖列宗和死去的母親，就到廚房拿起利刃，向家族中的老者懇求說「還是讓我承擔這個責任吧！」話剛說完，就毅然割下自己的臂肉，和進藥中，老父親的病竟然逐漸好轉。馬一浮從此專心照顧父親，「未嘗退歸私室」。但三番幾次後，老父親的病終究無藥可治，於1901年3月去世了，二姐也早於父親幾個月去世。

馬一浮再次面臨失去至親的沉重打擊。收拾起悲痛的心情，安頓好父親，1901年他再次辭別妻子到上海學習，與馬君武、謝無量合辦《二十世紀翻譯世界》雜誌，翻譯了《哲學史》《哲學泛論》《社會學》《法律泛論》《教育史》等系列西方著作，以覺醒民族，振興中華。1902年，噩耗再次傳來，馬一浮娶進門不到三年的妻子病逝了。年僅二十歲的他，先是失去母親，後又失去二姐和父親，現在又失去摯愛的妻子，人間的生死別離，馬一浮過早地嘗了個遍。失去妻子後，馬一浮立志終身不再娶，從此一心撲到振興中華的偉大抱負上。

1903年，清政府駐美使館留學生監督公署需聘一位中文基礎好又懂英文、拉丁文的秘書，時年二十一歲的馬一浮被聘用。彼時，美國聖路易斯舉辦第十二屆世博會，中國首次以政府名義正式參加世博會，清政府派溥倫親王爲正監督（團長），並選派懂外文之人同去負責籌建中國展館。馬一浮就在這樣的背景下，於1903年6月赴美國聖路易斯留學生監督公署擔任中文文牘，還兼任世博會中國館的秘書。

---

[1] 每句詩最後一個字的韻母爲 a，ia，ua。
[2] 馬一浮研究所編《中國當代理學大師馬一浮》，上海人民出版社，1992，第 150—151 頁。
[3] 馬一浮：《爾雅台答問·馬一浮先生年表》，江蘇教育出版社，2005，第 236 頁。
[4] 參見馬一浮：《爾雅台答問·馬一浮先生年表》，江蘇教育出版社，2005，第 236 頁。
[5] 馬一浮研究所編《中國當代理學大師馬一浮》，上海人民出版社，1992，第 153 頁。

馬一浮到達美國後，一心想學好外語，弄通西方哲學、文學，以救國圖強。但初來乍到，人生地不熟，加上天氣嚴寒，馬一浮水土不服，經常生病。在強烈的求知慾驅動下，他克服了身體的不適與情緒的不快，一方面擔任公職，一方面找美國老師學習英語，一方面跑遍聖路易斯的圖書館與書店，尤其喜歡到「約翰書店」，如飢似渴地閱讀起亞里士多德、黑格爾、莎士比亞等人的著作，一方面翻譯西方作品。不久，他就用英文翻譯了《日耳曼之社會主義史》《法國革命黨史》《政治罪惡論》等著作。在此期間，馬一浮終於看到了在國內所沒有、在美國留意了大半年才找到的馬克思英譯本《資本論》，心情大好，抑鬱頓消，「勝服僊藥十劑」，連病都好了起來。

在美期間，馬一浮目睹了外國人對中國的種種蔑視乃至瓜分言論，日益憤懣，對清政府之奴顏婢膝深惡痛絕。1903年7月8日（農曆五月十五），他在《一佛之北米居留記》中寫道：

聞老黃言，美人定華商赴會例，須人納五百金圓，呈保書證明實係赴會，並非作工之故，乃許入境。既到會所，則不得出會場一步。且西人之上等俱樂部概不許入。出會場者，即按例收捕，送返中國，當處以流罪。其他尚未知如何。蓋彼固以絕對之野蠻國待我，皆我之敗種、我之腐臭政府自取之。已失國際上之位置，比於亡國。彼曹猶昧昧不覺，得西人之一顧一笑，且以爲莫大之榮幸也。豈不哀哉！[1]

這種區別對待，讓馬一浮深深地感到恥辱和悲哀：這哪裡是參展，簡直是進牢籠！7月12日（農曆五月十九）他又寫道：

小黃來吾屋談頗久，爲言吾中國已實亡國，而蚩蚩者猶意甚得，曾不知搖尾乞憐之可哀。[2]

到美國不過四十天，所遇者皆是類似言論，導致馬一浮過度憤恨乃至神經紊亂，嚴重影響他讀書。12月12日（農曆十月二十五）又寫道：

聞此間聖路易大學與東聖路易大學皆以分割中國之當否爲問題，令諸生演說。東聖路易大學生主張分割，而聖路易大學頗反對之，以爲美國當守孟魯Monroe主義，分割中國之行動，爲破壞國際上之道德。嗟乎！人之欲分之者，皆熟計深論，攘臂而呼，我國人之全部之大半，尚瞢然不覺也。哀哉！[3]

此番見聞，讓馬一浮充分認識到了西方文化的野蠻、傲慢與狹隘。原以爲美國是文明的、民主的、科學的，親眼所見後，內心產生了種種落差、苦悶、悲憤、失望，他徹底清醒了。馬一浮開始思考國家和民族的前途，立志要將《資本論》帶回祖國，振興中華民族。爲更好地瞭解西方文化，留美期間，他還遊歷了英國、德國和西班牙，在考察之餘學習了德語和西班牙語。其間，馬一浮對西方文明的觀察不可謂不深刻，他認爲美國一百多年來依然淪陷在種族主義的困擾下不得解脫。

1904年5月，因不甘做清政府那奴式的差事，留美不到一年的馬一浮即從美國轉赴日本留學半年。離開美國時，他隨身攜帶了兩部《資本論》：一本是英譯版，此即留美期間在「約翰書店」所買；一本是德文版，此即遊歷英國、德國時所購得。訪日期間，他又跟日本友人學起了日文和德文，繼續研讀《資本論》和《浮士德》等西方著作。當時，國內反帝反封建的各派政治力量皆在日本東京掀起各種運動，其中最主要的有孫中山爲主導的革命派和康有爲、梁啟超爲主導的改良派。馬一浮始終痛恨清政府的腐敗與無能，故而十分支持孫中山推翻滿清政府的革命運動。因此，在學習之餘，他還積極爲革命派的機關報《民報》投稿，響應日本留學生的革命熱情，這爲日後的辛亥革命起到了輿論作用。

1904年11月馬一浮回國，無意仕途，隱居江蘇鎮江焦山海西庵，潛心研究西方哲學，翻譯《堂吉訶德》等著作。1906年他徹底訣別西學，回歸儒學。在短短一年時間裡，馬一浮經歷了思想上的大轉變。究其原因主要有幾點：一是家庭的變故導致他心境悲涼，時有厭世之情。二是在國外的所見所聞讓他失望透頂，轉而

[1] 馬一浮：《馬一浮全集》（第五冊），浙江古籍出版社，2013，第2頁。
[2] 馬一浮：《馬一浮全集》（第五冊），浙江古籍出版社，2013，第3頁。
[3] 馬一浮：《馬一浮全集》（第五冊），浙江古籍出版社，2013，第30頁。

懷疑西學，認爲「西方學者以滿足慾望爲人生之最高境界，故貪求物質享受而至於爭奪殘殺」[1]，「今世界方有暴力哲學，故國際間恆以侵略爲患」[2]，肯認祇有中國文化才能解決中國問題。三是痛恨社會人心的墮落與當朝的腐敗，堅定地認爲拯救文化與人心比拯救國家更爲重要，「國家生命所繫，實係於文化，而文化根本則在思想。從聞見得來的是知識，由自己體究，能將各種知識融會貫通，成立一個體系，名爲思想」[3]。所以馬一浮的求學歷程是先中國文化，後西方文化，最終回歸中國文化。1905年年底回到杭州，他就住在西湖外的廣化寺，每天到距離不遠的文瀾閣[4]研讀國學著作。如是三年，足不出戶，精進刻苦，盡閱《四庫全書》（共計三萬六千四百多冊），博學百家，終成一代大師。馬一浮以爲，讀書固然在明理，更貴在養德。他始終把「學之爲己」爲第一要務，讀書目的在於成就聖賢人格；非常鄙視「學之爲人」，即以「博學」炫耀於人而換取好處。他始終認爲，學問若不能提高自身修養，縱然飽讀詩書，亦不過一兩腳書櫥罷了，又有何用？《中國當代理學大師馬一浮》這樣描寫他讀書的精進程度：

馬浮當時生活條件極其艱苦，他搭伙在寺院，吃的當然與寺裡的和尚一樣要茹素。他在禪房裡讀書，門窗漏風。晚上讀書沒有電燈。而意志堅決的馬浮，他全然不顧這些困難。不管黑風怪雨，青燈孤伴，終夜手不釋卷。冬天，寒風刺骨，凍得四肢麻木，他勒緊衣衫，繼續讀書；夏天，蚊子成群，熱浪熏人，仍苦苦攻讀。有時，小和尚送來的齋飯，也忘了吃。在那十分艱苦的條件下，他幾乎讀完了《文瀾閣四庫全書》，並創作了不少詩文著作。馬浮之所以勤奮治學，不是因政治上的失意，而一心埋頭於故紙堆中；他所以要研究祖國之學，這是有他自己的深知卓見的。他早年認爲：「全世界人類生存之道，皆基於悲之一觀念所發佈，漸次而有家族、社會、國際之事。迄於今日，其組織規則尚未有完全者。不改革，全世界迷信宗教黑暗政治之毒，則人類之苦無量期。」因此，他當時主張「個人自治，家族自治，影響於社會，以被乎全球」。他認爲：「祇有這樣，才能破一切帝王聖哲，私名小智，求人群最適之公安，而使個人永永享有道德法律上之幸福。」可見，他當時閉門治學，是爲能找到救國之道。而當時，在他隻身住進廣化寺深研國學時，在祖國的土地上，正是軍閥混戰，民不聊生的時代。他認爲：「國事艱難，世道益苦，推求其根源，皆由學術之大本未明，心性之精微難知。」[5]

在杭州一隱就是三十多年，外界只聞其名，不見其人。1916年12月，蔡元培發函邀請他出任北大文科學長，因爲對當時北大的新式學制不認同，便以「古聞來學，未聞往教」爲由謝絕。他始終心繫儒家傳統書院式的教育，認爲「當今學校，不如過去的書院。教師爲生計而教，學生爲出路而學。學校等於商號，計時授課，鈴響輒止」[6]。馬一浮清晰地認識到，一旦將教育等同於買賣，師道將不存，教育亦將無從談起。「古聞來學，未聞往教」，主次一旦顛倒，不管所教的是什麼內容，根本無法起到化性育人的作用。所以多年後，竺可楨邀請他到浙大任教，他同樣以辦學觀點相左而謝絕。果然如先生所料，西式教育代替傳統書院式教育百餘年來，師道日衰，道德日喪，人格日癱，文化日亡[7]。

馬一浮是典型的隱士，淡泊名利，品行高潔，尤其厭惡當時所謂軍政人物，不輕易見客，歸隱期間祇是與少數幾個佛教界高僧（李叔同、蘇曼殊）、儒學人士（熊十力、梁漱溟）等朋友相往來。其中與李叔同（1880—1942）的交往最爲傳奇。1902至1903年，馬一浮與李叔同在上海已經認識，祇是沒有深交。1911年李叔同

---

[1] 馬一浮：《馬一浮全集》（第一冊），浙江古籍出版社，2013，第 725 頁。
[2] 馬一浮：《馬一浮全集》（第二冊），浙江古籍出版社，2013，第 679 頁。
[3] 馬一浮：《馬一浮集・對畢業諸生演詞》（第一冊），浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996，第 50 頁。
[4] 文瀾閣位於杭州西湖孤山南麓，浙江省博物館內。初建於清乾隆四十七年（1782），是專門爲珍藏《四庫全書》而建的七大藏書閣之一，也是江南三閣中唯一倖存的一閣。
[5] 馬一浮研究所編《中國當代理學大師馬一浮》，上海人民出版社，1992，第 161—162 頁。
[6] 馬一浮研究所編《中國當代理學大師馬一浮》，上海人民出版社，1992，第 164 頁。
[7] 我們從未否定西式教育的價值與意義，也反對在中式教育與西式教育之間做非此即彼的選擇。只推行西式教育猶如一條腿走路，也是當代教育種種問題和弊端之根源。正視中西教育體系之差異，堅持中西教育並重是解決當代各種教育問題和弊端的必由之路。我們認爲，中西兩種教育應相互補充，而不能彼此替代。西式教育與中式教育恰如鳥之雙翼，車之雙輪，缺一不可。在文化復興背景下，要實現中式教育對現代教育的有益補充，就需積極探索復興書院教育，讓中式教育體系之載體能真正有所著落。（更多觀點請參見潘麟先生主編的《西式教育與中式教育的主要差異》一文）

從日本學成歸來，1913年在浙江兩級師範學校教授音樂和圖畫，彼時他們皆在杭州，不曾往來。1916年，李叔同因身體染病遂到虎跑定慧寺辟谷斷食，對佛法產生了濃厚的興趣。這時，友人告知他精通佛法的馬一浮在杭州隱居，李叔同便向馬一浮請教佛法，兩人志趣相投，交情日篤。馬一浮是書法、古琴愛好者，李叔同也是這方面的專家，除了共同研讀佛經、切磋佛法外，兩人也共研書法與音樂等藝術。李叔同十分推崇馬一浮的學問，後來豐子愷（1898—1975）回憶李叔同這樣讚歎馬先生：「馬先生是生而知之的。假定有一個人，生出來就讀書，而且每天讀兩本（他用食指和拇指略示書之厚薄），而且讀了就會背誦，讀到馬先生的年紀，所讀的還不及馬先生之多。當時我想像不到這境地，視爲神話。後來漸漸明白，近來更相信弘一法師的話決非誇張，古人所謂『過目成誦』是確有其事的。」[1]1918年，李叔同決心落髮出家於杭州虎跑定慧寺，此即後來聞名中外的弘一法師。出家前，李叔同帶著自己的學生豐子愷拜訪了馬一浮，從此豐子愷服膺在馬一浮門下，經常向馬一浮請益。他在《桐廬負暄》中回憶道：

馬先生自己捧著水煙筒和我們談天，有時放下水煙筒，也拿支香煙來吸，有時香煙吸畢，又拿起旱煙筒來吸「元奇」。彌高彌堅、忽前忽後而亦莊亦諧的談論，就在水煙換香煙、香煙換旱煙之間源源地吐出來。我是每小時平均要吸三四支香煙的人，但在馬先生面前吸得很少，並非客氣，只因爲我的心被引入高遠之境，吸煙這種低級慾望自然不會起來了。有時正在負暄閑談，另有客人來參加了。於是馬先生另換一套新的話興來繼續閑談，而話題也完全翻新。無論什麼問題，關於世間或出世間的，馬先生都有最高遠最源本的見解。他引證古人的話，無論什麼書，都背誦出原文來。[2]

李叔同出家後，與外界隔絕，妻子到靈隱寺尋他，他隔門不見，唯還與馬一浮有往來，書信不斷。馬一浮給李叔同贈有《起信論筆削記》《三藏法數》《天親菩薩發菩提心論》《淨土論》《毗尼事義集要》《寶華傳戒正范》等佛書。馬一浮是佛學專家，精研義學、禪學、淨土，尤精華嚴思想，曾發起組織「般若會」，亦在寺院講課（曾在海潮寺講授《大乘起信論》等），弘一法師曾跟隨他學習佛法。馬一浮與弘一法師的交情一直持續到1942年弘一法師圓寂。

雖然深諳佛法，並影響李叔同出家，但馬一浮始終沒有出家，他覺得「研究佛法，不必一定出家」[3]。而他之所以在出入儒釋道等百家學問後歸宗儒學，在於他認爲全部中國文化都可以統攝於「六藝」之中，「六藝」指《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》。馬一浮說：

此是孔子之教，吾國二千餘年來普遍承認一切學術之原皆出於此，其餘都是六藝之支流。故六藝可以該攝諸學，諸學不能該攝六藝。今楷定國學者，即是六藝之學，用此代表一切固有學術，廣大精微，無所不備。[4]

大凡學術有個根原，得其根原才可以得其條理；得其條理才可以得其統類。然後原始要終，舉本該末，以一御萬，觀其會通，明其宗極，昭然不惑，秩然不亂，六通四辟，小大精粗，其運乎無不備。孔子曰：「吾道一以貫之。」《大學》所謂知本、知至，便是這個道理。知本是知其所從出，知至是知其所終極。華嚴家所謂「無不從此法界流，無不還歸此法界」，與此同旨。所以說天下萬事萬物，不能外於六藝，六藝之道，不能外於自心。……天地一日不毀，此心一日不亡，六藝之道亦一日不絕。人類如欲拔出黑暗而趨光明之途，捨此無由也。[5]

1937年，日寇攻陷上海，逼近杭州，馬一浮不得不攜家人南遷以躲避戰爭，幾經輾轉，於1938年遷到江西泰和。遂接受當時同遷此地的浙江大學之聘請，以「國學大師」的名義，在正式課程外，開設專門的國學

[1] 豐子愷：《豐子愷自述：我這一生》，中國青年出版社，2015，第203—204頁。
[2] 豐子愷：《豐子愷自述：我這一生》，中國青年出版社，2015，第203頁。
[3] 馬一浮：《爾雅台答問·馬一浮先生年表》，江蘇教育出版社，2005，第236頁。
[4] 馬一浮：《馬一浮集·泰和宜山會語》（第一冊），浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996，第10頁。
[5] 馬一浮：《馬一浮集·泰和宜山會語》（第一冊），浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996，第55頁。

講座。立志終生隱居的馬先生，竟是被日本的侵略逼上講壇的。當時，浙大的教授們都來聽先生講學，不少人對馬先生執弟子禮。講學時，他以北宋大儒張載的「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」爲宗旨，教導學子要敢於在民族危難之際擔當重任。其間的講稿後來彙編成《泰和會語》存世。浙江大學的校歌就是先生在此間所作的。有這樣與現代大學近距離觀察和接觸的因緣，先生對現代學校教育的看法已有改觀，認爲其體制一貫，學科周詳，肯定其主流教育職能。

1939年，國民黨政府敬仰先生之德，邀請他前往四川講學。馬一浮提出創辦書院，並希望能夠保持書院的獨立性，不受政府干涉。得到蔣介石特批後，馬一浮前往四川樂山創建復性書院，總持講學事宜。馬一浮到四川辦學，原因有二：一則共赴國難，保留學術星火；二則實踐其復興純正的儒家思想之夙願。據說，後來任繼愈先生曾問過馬一浮對蔣介石的印象，原文曰：「我又問馬先生，對蔣介石這個人的印象如何？在他身上看不看得出有中興的氣象？馬先生沉思了一兩分鐘說，此人英武過人，而氣宇偏狹，乏博大氣象，舉止莊重，雜有矯揉，乃偏霸之才，偏安有餘，中興不足。方之古人，屬劉裕、陳霸先之流人物。偏霸之才四個字馬先生說了兩遍，故印像極深。熊（十力）先生接著說，此人心術不正，是個流氓。」[1]

馬一浮一到復性書院，便邀請熊十力前來講學。熊十力是易學大師，經推算得出自己此番樂山之行恐有危險，便寫信告訴馬一浮，表示自己命中主木，不宜往西方（西方主金，金克木，而樂山就在重慶以西）。馬一浮回復說木就金，正可以「成棟樑之用，非不吉也」。被馬一浮再三邀請的誠意所感動，1939年8月熊十力到達樂山，馬一浮熱情接待了他。但二人在辦學理念上分歧嚴重：熊十力認爲書院應該兼容並包，以中國文化爲主，兼及西方哲學；並且擴大書院規模，把書院辦成國立研究院；考慮學生畢業後的出路問題，教導學生以拯救國家民族於危難之中爲職志。馬一浮卻因書院經費問題，不想與國民黨政府過密，堅持書院學術和經濟的獨立性；認爲學生寧缺毋濫，自己前來學習是爲求道而非謀食；只想培養幾個學統與道統的傳承者，以便將來能夠復興中國文化。熊十力性格剛毅，馬一浮性格堅定，兩人都是不世大儒，對自己的見解都無比自信：大思想家都視學問爲其生命，在學術問題上是六親不認。後來兩人的分歧，因熊十力在書院的公開講學而達到白熱化。

1939年9月15日書院開學後，馬一浮作開講詞，闡明書院之體制、宗旨等。9月17日，熊十力作《復性書院開講示諸生》，也就書院規則、地位、性質和研究旨趣等問題，進行長篇講話。熊十力在書院所作的開示，幾乎是對馬一浮所擬訂的書院體制的顛覆。熊十力是真性情中人，在這件事上堅持己見，完全不給馬一浮面子，甚至在學院的講席公然與馬一浮唱對台戲。兩位先生各有道理，但又互不相讓。加上熊十力去樂山不到半個月，日寇飛機轟炸樂山，其他人不見受傷，獨獨熊十力的住處被炸毀，左膝也受傷；不僅如此，熊十力嘔心瀝血寫就的書稿也毀於一旦，心情更加失落和急躁。本來熊十力到復性書院後準備大幹一場，無奈諸事不順，講學不到一個月便決然離去。

熊十力離開復性書院時，兩位先生的關係尚未完全惡化，後來馬一浮在課堂上與熊十力的學術論爭，經過學生的歪曲講解之後，傳到熊十力那裡就變成了人身攻擊的流言蜚語。熊十力認爲自己來書院全爲朋友之情，而今馬一浮卻對自己流言中傷，很是悲痛。自此，他們十年的交情曾一度中斷。後來，馬一浮回熊十力信說：「乃知獲罪於兄者甚大。……至兄誤聽流言，以爲弟於兄妄有所訾議，使兄不能不亟去，此則弟所萬萬夢想不到者。……今亦不須申辯，久之兄當有自悟之時。然念兄雜毒入心，弟之誠不足以格之，亦深引以爲戚。今兄雖見惡絕，弟卻未改其初心也。」[2]從這封回信中可以看出馬一浮也是大爲傷心，百口莫辯。

縱觀馬一浮和熊十力關於書院規制之爭，實際上透露出的是傳統書院現代轉型的張力。在現代社會，國家教育體制系統之外的書院獨立性，與國立所能解決的辦學經費和學生出路問題，恰成一個不能兩全的兩難

[1] 轉引自民國文林：《細說民國大文人——那些思想大師們》，現代出版社，2018，第226頁。
[2] 馬一浮：《馬一浮集·書札》（第二冊），浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996，第550—551頁。

困境。而書院閉門辦學，一心只讀聖賢書，堅持不參與政治與社會實踐，排斥利祿之途，與外界隔絕，馬一浮在致信熊十力時已經知道在現代社會是行不通的，祇是爲了心中的一個理想，不得已「知其不可而爲之」。熊十力讚同馬一浮所擬復性書院宗旨，祇是具體如何辦書院（有不同意見），擔心馬一浮「執古之道以御今之有」。……馬一浮堅守的是古代書院精神不受現代功利社會侵蝕，而熊十力期望的是古代書院如何順利現代轉型，在立人心之本的同時，能夠開出現代之用途。復性書院師生及其相關同仁，凡接此學統者，身處民族危難、國家存亡之際，均在這一張力之間戴著鐐銬跳舞，在極其艱難的條件下，致力於體制外書院辦學與講學活動，發揚中國古代書院的文化傳承傳統和獨立辦學精神，重建中國文化主體性和民族精神根本，爲保存中華民族文化血脈和培養通經濟世人才而勉力奮爭，創造了一個又一個現代中國教育奇跡。[1]

後來，國民政府多次以經費問題介入書院的講學與管理事宜，而當時處於戰爭時期，各項經費難以籌措，馬一浮想讓復性書院超然於官學、獨立治學的願望落空。這是馬一浮隱居三十多年來，第一次出山想做一番事業，無奈事與願違，先生的一腔熱血付諸東流。1941年底，馬一浮提出復性書院以刻書爲職志，結束了其在復性書院短暫的講學生涯。1945年抗戰勝利後，國民黨爲籠絡人才，經常騷擾復性書院。書院無一日得安寧，加上書院的教學成果、人才的培育皆不理想，讓馬一浮萌生了退意。1947年因經費無著落，馬一浮向國民政府提出廢置復性書院，後來書院改名智林圖書館。他則回到杭州陋巷，重新隱居林下，主持智林圖書館繼續選刻古書。

1949年，熊十力七十歲壽辰，馬一浮作了一首詩贈予他：「孤山蕭寺憶談玄，雲臥林棲各暮年。懸解終期千歲後，生朝長佔一春先。天機自發高文在，權教還依世諦傳。剎海風光應似舊，可能重泛聖湖船。」（《寄懷熊逸翁即以壽其七十》）[2]。熊十力很是感動，非常珍視這首詩，時時吟誦之。

1950年，馬一浮應弟子蔣蘇庵之邀，移居花港蔣莊的蘭陔（gāi）別墅。1952年，時任上海市長的陳毅聽聞馬一浮的大名，曾在上海向沈尹默（1883—1971）詢問過馬一浮的爲人。沈尹默說：「其人其學，純正博大，近世學者，實罕其匹。泰山北斗，可敬可佩。」[3]於是，陳毅專程驅車到杭州蔣莊訪問馬一浮，去時還特意穿著長褂，以示尊敬。到達蔣莊之時，馬先生正在午睡，爲了不打擾先生休息，陳毅對身邊人說：「讓馬先生休息，不要叫醒他，我過會兒再過來。」陳毅一行遂到西湖邊釣魚等待馬先生醒來，這時天卻下起了毛毛雨，打濕了他們的衣服。等到陳毅再到蔣莊時，長褂還濕著。馬先生看到這一幕後被陳毅的虔誠感動，將他引爲知己，彼此間建立了深厚的友誼。陳毅此番來訪，是想請馬先生出山的。馬先生本來想拒絕，奈何拗不過陳毅的誠懇，遂受聘爲上海市文物管理委員會委員。第二年，又擔任浙江省文史館館長。

1957年，周恩來總理陪蘇聯元首伏羅希洛夫遊覽杭州西湖。其間，總理陪同外賓專程到蔣莊寓所訪問馬先生，總理向外賓介紹馬先生時說：「這是我國唯一的、海內外著名的理學家。」[4]言語之中透出深深的自豪感。拜訪結束前，他們在庭前合影留念，周總理站在一旁，馬一浮站在中間。照片一出，轟動了整個杭州城。總理始終將先生視爲「國寶」，無微不至地關心著先生。1962年，是馬一浮八十歲大壽，總理爲了表彰先生對中國文化的貢獻，在當時國家財政比較困難的情況下，撥了一萬元專款作爲先生刻書的基金並以爲壽。

1966年，「文革」爆發，紅衛兵來到馬一浮家裡抄家。馬一浮只懇求紅衛兵給他留一方硯台寫字，卻被扇了耳光，而他的藏書、古畫也被當眾焚燒，還被扣上「反動學術權威」的罪名趕出蔣莊。遭受此沉重打擊，先生仍泰然處之。一天，馬一浮向友人問及外面的情景，友人說李叔同的弟子潘天壽在美術學院被掛牌批鬥時，他連嘆兩聲「斯文掃地，斯文掃地」，從此便不再言語。

---

[1] 吳龍燦：《復性書院辦學理想與學統傳承》，宜賓學院學報，2018 年 8 月（第 18 卷第 8 期），第 6 頁。
[2] 馬一浮：《馬一浮集・蠲戲齋詩編年集》（第三冊），浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996，第 561 頁。
[3] 漚：水中浮泡。
[4] 馬一浮研究所編《中國當代理學大師馬一浮》，上海人民出版社，1992，第 194 頁。

1967年，八十五歲的馬一浮胃病加劇住院，經搶救無效而去世。去世前，他在枕邊寫下《擬告別親友》一詩，詩曰：「乘化吾安適，虛空任所之。形神隨聚散，視聽總希夷。漚[1]（ōu）滅全歸海，花開正滿枝。臨崖揮手罷，落日下崦嵫（yān zī）。」[2]從此詩看出，先生雖對現實懷有憂慮之心，但對中國乃至人類的未來，始終滿懷樂觀與自信。先生逝世後，被安葬在南山公墓。

梁漱溟、熊十力和馬一浮被後世尊爲「現代新儒家三聖」。關於三聖的特點，熊十力的弟子徐復觀曾說：「熊先生規模宏大，馬先生義理精純，梁先生踐履篤實。」[3]雖然三先生的學術建樹各有不同，但他們在東方文化被鄙視的背景下，在中國文化價值系統崩壞的時代下，打破了傳統與現代、東方與西方二元對立的絕對主義，開闢了中國文化復興的精神方向。由於三先生交遊密切，各自弟子很多皆從三先生學習過，三聖及其弟子們，構成了某種「文化共同體」，在二十世紀二十至四十年代，以弘揚中國文化爲職志，產生了巨大的影響。三先生中衹有梁漱溟挨過了「文革」浩劫，梁漱溟晚年時在一次演講中說：「我六十年前就說過，未來的世界文化很可能是孔子與儒家文化的復興，我今天仍然堅持這一看法。」[4]我們堅信梁漱溟先生這一觀點必將成爲現實，未來中國文化必定「花開正滿枝」。三聖中，衹有熊十力培養出了牟宗三、唐君毅、徐復觀等三大弟子，是爲新儒家第二代傳人。他們繼續高舉新儒家的旗幟，將儒學弘揚到海外。在他們的努力下，儒學得到一次小小的復興。

二、新儒家第二代：薪火盡傳，澤被後世

㈠牟宗三：一身著作，古今無兩

牟宗三（1909—1995），字離中，山東省棲霞人，祖籍湖北省公安縣。被譽爲近現代中國最具「原創性」的「智者型」哲學家，現代新儒家的重要代表人物，享譽世界的大思想家。

牟氏家族爲當地第一大望族。明洪武年間，原本居住在湖北公安的牟敬祖（棲霞牟氏十六世祖，亦即棲霞牟氏初祖），因考取貢生來到山東棲霞擔任主簿。見棲霞山清水秀，牟敬祖便定居在棲霞。此後，棲霞牟氏家族逐漸繁衍生息，世代耕讀傳家，後世子孫在學問上多有建樹，出現過舉人、進士、貢生、太學生等，如牟庭有關《尚書》《詩經》的著述至今仍在刊印流傳。清朝時，牟家的第十四世還出過牟墨林這個舉國聞名的大財主，由是在棲霞創建了牟氏莊園。牟氏莊園至今仍然保存完好，專家學者稱其爲「百年莊園之活化石」「傳統建築之寶」等。1988年國務院將其公佈爲「全國重點文物保護單位」。[5]

到了牟宗三祖父這一輩，家道中落，留給牟宗三父親的衹有七八畝薄田和一個騾馬店。牟宗三的父親喜歡讀曾國藩的家書以及古文，一邊種田和經營騾馬店，一邊讀書，這也是繼承了牟氏家族耕讀傳家的傳統。牟宗三是家中第三子，幼小的牟宗三對讀書並沒有什麼由衷的喜愛，也不覺得自己一定要從學，但後來他卻成爲世界級的大思想家，這與父親的教導與牟氏祖塋（yíng，祖先墳地）離不開。牟宗三在其著作《五十自述》中，述說了自己幼年的心路歷程，現將原文摘錄如下：

我生長在山東膠東半島的棲霞，那是一個多山的小縣，四季氣候分明。邱長春當年說：「走遍天下，不如小小棲霞。大亂不亂，大儉不儉。」我的村莊是處在環山的一塊平原裡。村後是我們牟氏的祖塋，周圍砌以磚牆，範圍相當大，在鄉間，也算是一個有名的風景區。白楊蕭蕭，松柏長青。豐碑華表，綠草如茵。苔

[1] 馬一浮：《爾雅台答問·馬一浮先生年表》，江蘇教育出版社，2005，第 251 頁。
[2] 馬一浮：《爾雅台答問·馬一浮先生年表》，江蘇教育出版社，2005，第 251 頁。
[3] 轉引自郭齊勇：《天地間一個讀書人——熊十力傳》，上海文藝出版社，1995，第 152 頁。
[4] 郭齊勇：《現代三聖：梁漱溟、熊十力與馬一浮》，光明日報，2015 年 4 月 30 日。
[5] 參見王興國：《契接中西哲學之主流：牟宗三哲學思想淵源探要》，光明日報出版社，2006，第 96 頁。李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社，2002，第 537 頁。

痕點點，寒鴉長鳴。我對這地方常有神秘之感，兒時即已如此，一到那裡，便覺清爽舒適，那氣氛好像與自己的生命有自然的契合。我那時自不知其所以然，亦不知其是何種感覺。這暗示著我生命中的指向是什麼呢？夏天炎熱鬱悶，那裡卻清涼寂靜，幽深邃遠，那不是蒼茫寥廓的荒漠，也不是森林的濃密，所以那幽深邃遠也不是自然宇宙的，而是另一種意味。

清明掃墓，塋春花趁早先開了，黃的花，綠的長條，叢集在墳墓上。紙灰化作蝴蝶。奠一杯酒在墳前，墳中人的子孫們前後有序地排著在膜拜。那生命是不隔的，通著祖宗，通著神明，也通著天地。[1]

從這段敘述可以看出，牟宗三的生命是有根的，他的根深深地紮在祖塋裡。祖塋給他以「清涼寂靜，幽深邃遠」之感，通過祖塋，他的生命得以與祖先、神明乃至天地深深地相連著，沒有任何阻隔。根深才能葉茂，或許僅是有根這一點，就能給牟宗三帶來源源不斷的滋養，使他日後茁壯成長。

兒時的牟宗三在棲霞的山水田園中過得很是愜意：春天和兄弟姐妹去採桑，享受那無拘無束的自由；夏天自己動手搭建鞦韆，沉浸在獨自構思、親手製作的滿足裡，還和小夥伴們挖土坑、攀樹木、穿牆角、捉迷藏、抓小魚，玩得不亦樂乎；秋收時節，就彎下腰到水裡土裡去幹農活，練就了扛、抬、挑、負樣樣行的本事，享受著收穫的快樂；冬天來了，就溜冰、踢毽、拍球、打瓦，還去觀戲，聽別人背「三皇五帝」以來的歷史，興致勃勃。牟宗三總結童年這些經歷時說：「這些感應音調總不外是相反的兩面：一面是清明的、聖潔的、安息恬靜的，嚮往秩序的；一面是迷離的、荒漠的、懊惱不安的，企向於混沌的。這兩面造成我生命中的矛盾。我若是順這些音調直接地自然地發展下去，我可以是個野人，是個誠樸的農夫，是個開店者，是個走江湖的趕馬者，是個浪蕩子，但是我沒有直接地自然地發展下去，我經過了一曲。」而「這一曲」，就是父親送他去讀書。

依照傳統，父母總要安排一個子女去讀書。老大管家，老二經商，老三就要讀書。那時，父親把家庭經營得相當不錯，因此排行老三的牟宗三九歲就被父親送去讀私塾。此時的他並不很喜歡上學，主要是當時秀才身上散發出來的那股酸氣、腐氣，以及故步自封、乾枯僵化的思維模式，令他很反感。他由衷欣賞的是農夫那原始的質樸、灑脫和浪蕩不羈的真性情。但在牟宗三看來，既然讀書了，即使不情願也要讀進去，不能馬虎。1923年，十五歲的牟宗三考上了棲霞縣立中學。那時已經廢除科舉制，全國的書院陸續變成了西式學堂[2]。棲霞縣立中學就是改制後的西式學堂，除了國文外，學校還設置了數學、英語等科目。牟宗三學習很用功，數學和英語成績在班裡算是好的，唯有讀國文、寫文章覺得相當吃力。

1928年春天，牟宗三到國立北京大學哲學系預科讀書，爲期兩年。初到北京的牟宗三對時政懵懵懂懂甚至一無所知，隱隱約約地聽說了1927年初夏，一代國學大師王國維投湖自殺，梁啟超也跑到天津藏起來了，牟宗三對此並無感想和看法。1928年北伐結束，青年學生成了各黨派爭取的对象，牟宗三那時還成了國民黨的預備黨員，差點就加入了國民黨。後來因爲其叔父被國民黨人開槍打死，他對國民黨的印象便一日不如一日。至於當初爲何對國民黨感興趣，他是這樣描述的：

我感覺他們的意識、他們的觀念、他們的行動以及生活形態，好像很異樣。其中有足以吸引我的地方，使我有從未有的開擴、解放、向上的感覺。但另一方面也總使我覺得有點不對勁。[3]

那時，國民黨的革命運動正如火如荼地展開，黨人行徑不免「極端、激烈、衝動和冒險犯難」[4]。正是鄉村生活時期養成的潑皮、開朗的性格，讓牟宗三接觸國民黨時覺得很興奮，但直覺又有什麼不對勁，祇是說不出來。後來，牟宗三稱國民黨這種精神是「氾濫浪漫」，他不知不覺地沾染了此種精神。那時正值「五四

[1] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第1—2頁。
[2] 1901年9月14日，清政府接受了張之洞、劉坤一的建議,正式下令全國各地書院分別改爲大、中、小學堂。
[3] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第23—24頁。
[4] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第25頁。

運動」時期，他喜歡讀課外書，就把「五四運動」後幾年的新文化代表人物的書都找來看，最吸引他的是「科學與人生觀論戰」[1]這樣的主題。但是，裡面的大部分文章包括丁文江和張君勱先生對立的文章，他都覺得很平庸，唯有吳稚暉[2]（1865—1953）的長文《一個新信仰的人生觀與宇宙觀》，讓他「見到了光彩，見到了風姿，見到了波瀾壯闊與滑稽突梯的新奇」，一言以蔽之，就是這篇文章「真夠勁，夠刺激」。從此，吳稚暉那種壓倒一切、橫掃一切的向外奔馳之野蠻膨脹，深深影響了牟宗三。牟宗三一度粗野放蕩，一發不可收，表現在文章上就是文字荒謬且不避肮髒。還是父親看到他寫的文章後，嚴厲斥責他好歹不分，牟宗三才重回正道。父親這聲斥責直接將牟宗三的境界提了一層，他在《五十自述》中寫道：

我那時思想之受他的影響最深，可謂達泛濫浪漫之至極，粗野放蕩，幾不可收拾。文字荒謬，不避肮髒，全爲他所開啟。有一次，先父看見了，大爲震怒，責斥何以如此。我當時極爲羞愧，答以外面風氣如何如何。先父則曰：擇其善者而從之，不善者而改之。何可如此不分好歹？外面那些風氣算得了什麼？我當時肅然驚醒，心思頓覺凝聚，痛悔無地。大哉父言，一口范住吳氏的浩瀚與縱橫，赤手搏住那奔馳的野馬，使我頓時從漆黑一團的混沌中超拔。那些光彩，那些風姿，那些波瀾壯闊，頓時收斂、降伏、止息，轉向而爲另一種境界之來臨。

我在前常提到先父之嚴肅。他是白手起家的人。剛毅嚴整，守正不阿；有本有根，終始條理。祖父棄世時，薄田不過七八畝，安葬時衹是土壙，並無磚砌。伯父含混，不理家業。叔父年幼，體弱多病。他一手承擔起家庭的重擔。十八歲即輟學，應世謀生。祖父留下來的騾馬店，他繼續經營了若干年。神強體壯，目光四射。指揮酬對，絲毫不爽。每當傍晚，騾馬成群歸來，他都要幫著扛抬。那是很緊張的時候，很繁重的工作。無論人或馬都是急著要安息，他安排照應，賓至如歸。當時二掌櫃之名是遠近皆知的。後來他常對我們說：開始原也是糊塗的，後不久忽然眼睛亮了，事理也明白了。人總須親身在承當艱苦中磨練，這話給我的印象非常深。他看人教子弟，總說要撲下身彎下腰，手腳都要落實，不要輕飄飄，像個浪蕩者。他最厭那些浮華乖巧。從外面學來的時髦玩藝。他是典型的中國文化陶養者。他常看《曾文正公家書》，晚上也常諷誦古文，聲音韻節穩練從容。我常在旁邊聽，心中隨之極爲清淨純潔。寫字整齊不苟，墨潤而筆秀。常教我們不要了草，不要有荒筆敗筆，墨要潤澤，不要幹黃，因爲這關乎一個人的福澤。他是有堅定的義理信念的人。我覺得中國文化中的那些義理教訓，在他身上是生了根的，由他在治家謀生的事業中生了根，在與鄉村、農業、自然地理、風俗習慣那諧和的一套融而爲一中生了根。[3]

此外，父親那「剛毅嚴整，守正不阿」和「有本有根，終始條理」的人格陶鑄了牟宗三的個性，教會他不避艱辛勇於承擔，也教會他敢於堅持真理和正義，不與世沉浮。在父親教導下，牟宗三氾濫浪漫的階段——生命向外膨脹的階段很快過去，開始向內收攝。

預科二年級時，他天天到圖書館看《朱子語錄》，雖然當時不知道在說些什麼，但他只管看，一個月後似有所悟：「我忽然開了，摸到了他說話的層面，他所說的道理之線索。我覺得很舒暢，很容易。他說著這句，我常能知道他下句是什麼。」[4]這時候，他模糊地捕捉到了朱子所說的那個形而上的道，是直通萬化的源

---

[1] 亦稱「科學與玄學」之爭。這次論戰是以丁文江、胡適、吳稚暉爲代表的「科學」派反對以張君勱、梁啟超爲代表的玄學派。1923 年 2 月，張君勱在清華大學作《人生觀》的講演，宣揚人生觀不受科學支配。4 月丁文江在《努力週刊》上發表《玄學與科學》一文，打著科學的招牌向張君勱發起進攻，開始了論戰。其後梁啟超等人發表文章支持張君勱。胡適、吳稚暉等人寫文章批判玄學派，支持丁文江。論戰進行了一年多，表面上以「科學」派取勝結束。

[2] 原名眺，後名敬恆，江蘇武進人。1902 年於上海參加愛國學社，與章炳麟等辦《蘇報》。次年該報被封，因其出賣，章炳麟、鄒容二人被捕。1905 年在法國參加同盟會，辦《新世紀》報，鼓吹無政府主義。1927 年後，積極支持蔣介石的反共活動。吳稚暉的道德論述中有某些唯物主義觀點，如「物質文明是精神文明所由寄之而發揮」（《青年與工具》），「道德乃文化的結晶，未有文化高而道德反低下者」（《一個新信仰的宇宙觀及人生觀》）。但從整體上看，其道德觀是不可知論的。宣揚「究竟苦樂是何一物，至善是何一點，真相是何一相，我可不管」。物理世界「不可思議」，人生過程「黑漆一團」。因此他的人生觀被稱爲「漆黑一團人生觀」（《青年與工具》）。其道德學說有明顯的庸俗機械的觀點和縱欲主義傾向。（宋希仁、陳勞志、趙仁光主編《倫理學大辭典》，吉林人民出版社，1989，第 543 頁。）

[3] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第 31—32 頁。

[4] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第 36 頁。

頭。因爲《朱子語錄》，牟宗三後來還喜歡上了《易經》；也因爲《朱子語錄》，牟宗三開顯了自己的「直覺解悟」能力，讓他對那些玄遠的、抽像的義理，擁有超越常人的理解力。旁人讀不懂或不感興趣的，他都感興趣，故而涉獵了一些西方哲學，諸如柏格森的創化論、杜裡舒的生機哲學、杜威的實用主義、達爾文的進化論等等。但涉獵歸涉獵，按牟宗三的說法，他總覺得自己與這些西方哲學是有隔閡的，而與朱子則能夠直接照面，畢竟朱子是中國人。

兩年預科結束後，牟宗三升入北大哲學系本科。大學四年，在校內主要受教於張申府、金岳霖等先生，在校外則受教於張東蓀先生。張申府講授的羅素哲學和數理邏輯，常常衹有牟宗三一個人聽，在其悉心教導下，牟宗三漸漸走進了哲學之門。儘管如此，青年的他對西方哲學仍然無法契接上，用他的話說就是：「對於柏拉圖、亞里士多德，隔；對於笛卡兒、斯頻諾薩、來布尼茲，隔；對於康德、黑格爾，則尤隔。」[1]除了課內的學習之外，牟宗三還閱讀大量課外書，自修懷特海的哲學及《易經》。爲什麼要自修《易經》呢？因爲在學校沒人講《易經》。「當時治西方哲學的，實在淺陋得很，沒有人能有那宇宙論的玄思，能有那挺拔而有光輝的形而上的靈魂。」在《易經》的研究上，牟宗三下了苦功夫，他首先到圖書館查遍關於《易經》的目錄，「直取李道平《周易集解纂疏》（李鼎祚集解）逐字逐句讀下去」，再以這本書爲基礎，「整理爬梳全部各家漢易，如京氏《易》、孟氏《易》、虞氏《易》等，每家鉤玄撮要」，「漢《易》理訖，進讀晉宋《易》」，大學畢業時洋洋灑灑寫成了幾十萬字的《從周易方面研究中國之玄學及道德哲學》一書。[2]要知道，當時的牟宗三隻有二十多歲，這是非常了不起的，在哲學史上堪稱一大創舉。這本書寫成後，牟宗三自費印刷了一些送給朋友，獲得了不少教授們的賞識，甚至掀起一股小小的研究易學熱潮。可見牟宗三的確擁有超拔的哲學天才與不凡的博大氣象。但也正是因爲這本書，讓他與胡適（後來的北大校長）起了衝突，從此牟宗三這個哲學天才永遠失去了留在北大任教的機會（具體細節後文再談）。

在北大期間，牟宗三還遇到了他生命中最重要的人——熊十力先生。1932年冬天，二十四歲的牟宗三正在北大上大三，一天，他去拜訪鄧高鏡老師。老師拿出熊十力的《新唯識論》給他看，牟宗三內心爲之一顫，原來是被封面上的署名「黃崗熊十力造」吸引了（「十力」是佛陀擁有的十種力量，在佛家衹有達到菩薩級別的人才敢這樣署名）。回去後，牟宗三一晚上便讀完了這本書，並感覺到「一股清新俊逸之氣，文章義理俱美極了」。第二天晚上，他去給鄧高鏡還書，並詢問書的作者是誰。鄧高鏡說，明天他們約了熊十力先生到中央公園喫茶，叫牟宗三一起去見識一下。自1926年開始，熊十力一直在各地養病著書，1932年寫成《新唯識論》，冬天才回到北大。所以牟宗三進北大哲學系讀了五年書，才第一次聽說熊十力。第二天，牟宗三準時到達公園，除了鄧高鏡之外，林宰平、湯用彤、李證剛等先生都在座，牟宗三這樣描述他初見熊十力的情形：

不一會看見一位鬍鬚飄飄，面帶病容，頭戴瓜皮帽，好像一位走方郎中，在寒風瑟縮中，剛解完小手走進來，那便是熊先生。他那時身體不好，常有病。他們在那裡閑談，我在旁邊吃瓜子，也不甚注意他們談些什麼。忽然聽見他老先生把桌子一拍，很嚴肅地叫了起來：「當今之世，講晚周諸子，衹有我熊某能講，其餘都是混扯。」在座諸位先生喝喝一笑，我當時耳目一振，心中想到，這先生的確是不凡，直恁地不客氣，兇猛得很。我便注意起來，見他眼睛也瞪起來了，目光清而且銳，前額飽滿，口方大，顴骨端正，笑聲震屋宇，直從丹田發。清氣、奇氣、秀氣、逸氣：爽朗坦白。不無聊，能挑破沉悶。直對著那紛紛攘攘，卑陋塵凡，作獅子吼。我們在學校中，個個自命不凡，實則憧憧往來，昏沉無覺，實無所知。一般名流教授隨風氣，趨時式，恭維青年，笑面相迎。以爲學人標格直如此耳。今見熊先生，正不復爾，顯然凸現出一鮮明之顏色，反照出那名流教授皆是卑陋庸俗，始知人間尚有更高者、更大者。我在這裡始見了一個真人，始嗅到了學問

[1] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第37—38頁。
[2] 參見牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第36—44頁。

與生命的意味。反觀平日心思所存祇是些浮薄雜亂矜誇邀譽之知解，全說不上是學問。真性情、真生命，都還沒有透出來，祇是在昏沉的習氣中滾。我當時好像直從熊先生的獅子吼裡得到了一個當頭棒喝。使我的眼睛心思在浮泛的向外追逐中迴光反照：照到了自己的「現實」之何所是，停滯在何層面，這是打落到「存在的」領域中之開始機緣。此後我常往晤熊先生。

他有一次說道，你不要以爲自己懂得了，實則差得遠。說到懂，談何容易。這話也對我是一棒喝。因爲在北大的氣氛中，學生方面從來沒有能聽到這種教訓的，教授方面也從沒有肯說這種話的，也不能說，也不敢說。這也是一個很顯明的對照。我由此得知學問是有其深度的發展的，我有了一個未企及或不能企及須待努力向上企及的前途。我以前沒有這感覺，以爲都可在我的意識涵蓋中，我祇是未接觸而已，一接觸未有不可企及者，我祇是在平面的廣度的涉獵追逐中。我現在有了一個超越而永待向上企及的前途。這是個深度發展的問題，時時有個超越前景在那裡，時時也使我返照到自己的生命現實之限度與層面。[1]

從牟宗三的回憶可以看出，初次見面，牟宗三就被熊十力的氣勢給震懾住了，他稱熊十力先生是真人。他的真照亮了凡夫的卑陋庸俗，照徹了自己的昏沉無知。在這一當頭棒喝下，昏沉無知的自己醒來了！牟宗三意識到，自己以前祇是積纍了一些外在的知識、經驗，這祇能算是在學問的廣度上涉獵，自從見了熊十力先生，才知道學問是有深度的。從此，牟宗三的學問便由外在轉向內在（或曰存在）層面，由西方哲學轉向中國儒學，開啟了真正的生命成長。牟宗三說「我之得遇熊先生，是我生命中一件大事」。

有一次，馮友蘭帶著他已出版的著作《中國哲學史》訪問熊十力先生，熊十力對馮氏「良知是個假定」的批評，對牟宗三而言又是「振聾發聵」，直言這一聲震吼把人的覺悟提到宋明儒者的層次。「良知」又可名爲德性、天理、道、心性等等，這是儒家的核心概念。儒家認爲「良知」是人人本自具足的，良知彰顯圓滿則爲聖人，良知隱藏則爲凡夫。馮友蘭認爲「良知是個假定」，等於是把儒家的根摧毀了，因此熊十力毫不客氣地對其進行了批評。故事原委如下：

有一次，馮友蘭往訪熊先生於二道橋。那時馮氏《中國哲學史》已出版。熊先生和他談這談那，並隨時指點說：「這當然是你所不贊同的。」最後又提到「你說良知是個假定。這怎麼可以說是假定。良知是真真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定」。……良知是真實，是呈現，這在當時，是從所未聞的。這霹靂一聲，直是振聾發聵，把人的覺悟提陞到宋明儒者的層次。然而馮氏依舊聾依舊聵。這表示那些僵化了的教授的心思只停在經驗層上、知識層上，只認經驗的爲真實，只認理智所能推比的爲真實。……自胡適以來，一般名流學者，只停在這層次上。大家亦只處在這層次上，來衡量學問之高低。實則無所謂高低，祇有多少。實則亦不只自胡氏以來，自明亡後，清朝三百年以來，皆然。滔滔者天下皆是，人們的心思不復知有「向上一機」。由熊先生的霹靂一聲，直復活了中國的學脈。……良知由假定轉而爲泯滅，於以見他（馮友蘭）那一切知識學問全成爲黏牙嚼舌之工具，毫無靈魂可言。[2]

從1932年遇見熊先生起，到1950年牟宗三奔赴台灣，這期間祇要有機會，牟宗三便隨侍熊十力身邊，而熊十力也盡可能創造一切機會讓牟宗三待在自己身邊，以便隨時指點他。師徒二人留下了不少佳話。

上文提到，牟宗三因爲自己的著作《從周易方面研究中國之玄學及道德哲學》（後來此書改名爲《周易的自然哲學與道德涵義》），與胡適產生過衝突，直接導致他後半生的坎坷命運。關於此事，他在《周易的自然哲學與道德涵義·重印志言》中有較爲詳盡的回憶，引述如下：

當時，北大哲學系要出系刊，主事者向餘索文，吾以本書中述胡煦之一部分（引者案：該書第三章《清胡煦的生成哲學之易學》）交與之。先聲明說：文太長，恐不合用，如不合，望即退還。後隔年餘，無消息，問主事者，據雲刊稿事前須先交師長審閱，老兄之稿交胡院長適之先生審閱，存胡先生處，汝可往取。吾即

[1] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第76—77頁。
[2] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第78—79頁。

院長辦公室見胡先生。胡先生很客氣，他說：你讀書很勤，但你的方法有危險，我看《易經》中沒有你講的那些道理。我可介紹一本書給你看看，你可先看歐陽修《易童子問》。我即答曰：我講《易經》是當作中國的一種形而上學看，尤其順胡煦的講法講，那不能不是一種自然哲學。他聽了我的話，很幽默地說：哦，你是講形而上學的！言外之意，也就不用談了！繼之，他打哈哈說：你恭維我們那位貴本家（胡煦），很了不起，你可出一本專冊。我說謝謝！遂盡禮而退。回到宿舍，青年人壓不下這口氣，遂寫了一封信給他，關於方法有所辨說，辨說我的方法絕無危險。大概說的話有許多不客氣處，其實也無所謂不客氣處，祇是不恭維他的考據法，照理直說而已，因爲我的問題不是考據問題。但無論如何，從此以後，就算把胡先生得罪了！這是鄉下青年人初出茅廬，不通世故，在大邦學術文化界，第一步碰釘子。[1]

要知道，當時的胡適擔任北大文學院院長，在學術上可謂如日中天。他和陳獨秀等人領導了中國的新文化運動，支持「科學與玄學」的論戰並取得勝利，被中國學術界尊爲科學派最重要的精神領袖之一，是譽滿中外的學術巨擘。而牟宗三不過是二十幾歲的毛頭小子，以其剛正不阿的血性，寫信強調自己的研究方法沒有錯，且不贊同胡適學問上的看家本領——考據學，這等於是直接向胡適發起挑戰。結果就是這位才華橫溢的思想家，從此無緣留任北大乃至後來的西南聯大。晚年回憶此事時，他並不後悔，認爲自己並不是非要待在北大，「求仁而得仁，又何怨哉？」祇是他不能容忍北大風氣被胡適之輩敗壞：「彼等墮落而歪曲了北大，乃是北大之罪人，篡竊了北大。吾焉得不悲？」[2]

從北大畢業後，牟宗三輾轉各地，一邊教書謀生，一邊寫文章，先後寫成《邏輯與辯證邏輯》《辯證唯物論的限制》《唯物史觀與經濟結構》等文。1936年春，牟宗三去廣東學海書院教書，但不久後學海書院便解散了。1937年，牟宗三在國社黨機關刊物《再生》雜誌任主編，他有個性、有見地的文章吸引了一些好學之士，就讀於北大哲學系的張遵騮（張之洞曾孫）便借買雜誌的藉口結識他。不久後，抗日戰爭爆發，牟宗三開始從長沙一路顛沛流離到桂林、昆明。因昆明是抗戰的大後方，難民從四面八方湧進來，所以要謀個差事十分困難。沒有工作的牟宗三，經濟陷入極度的困境，唯有張遵騮時不時地接濟他（張遵騮本人也不寬裕，卻長期接濟牟宗三，患難見真情，牟宗三內心一直十分感念他）。

1938年秋，遠在重慶的熊十力得知愛徒受困於昆明，便親自寫信給在西南聯大（北大、清華、南開大學聯合成立）哲學係有重要地位的湯用彤說：「宗三出自北大，北大自有哲學系以來，唯此一人爲可造，汝何得無一言，不留之於母校，而讓其漂流失所乎？」[3]湯用彤先生回復說胡先生通不過。此時的胡適是駐美大使，早已離開北大，卻仍然遙控校事，學校中的老師沒有一個敢站出來爲牟宗三說好話的。牟宗三依然無法進入聯大執教。

1939年秋，張遵騮留下最後一筆資助資金後便去了上海。牟宗三寫信給熊十力，熊十力此時應馬一浮之邀講學於復性書院，他竭力想讓馬一浮聘請牟宗三講授西方哲學，但馬一浮辦書院爲的是弘揚國學，不太想開設西方哲學課程，故辭以無款。熊十力便向陳立夫（國民政府教育部部長）提議，希望教育部支薪供牟宗三生活學習。而牟宗三早已發誓不與國民黨往來，這讓他很爲難，但經過一段時間的思想鬥爭，他還是決定去，心裡只當是去依附熊師。牟宗三剛到重慶，就與張君勱會面，說明他的想法，在張的苦留下，牟宗三隻好在重慶接替梁實秋編輯《再生》雜誌。牟宗三本來是想當面拒絕張君勱的，但後面又因情面答應了他。

同年，熊十力在復性書院被日軍飛機炸傷，後離開復性書院，寄寓重慶璧山獅子場國民小學校。牟宗三遂前往看望熊十力。此時，熊十力家裡非常清貧，唯有師母和一名叫韓裕文的學生侍奉熊十力。牟宗三一進屋便看到恩師躺在床上呻吟，數年分離，發覺恩師又蒼老了。一見面，師徒相泣不已，熊十力便向牟宗三講

[1] 牟宗三：《周易的自然哲學與道德涵義·重印志言》，聯經出版事業有限公司，2003，第 1 頁。
[2] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第 85 頁。
[3] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第 83 頁。

述復性書院的波折，二人皆感世事艱難。這時師徒之間情同父子，生命的交融更進一層。

訪師後，1940年牟宗三結識了這輩子最好的知己唐君毅。唐君毅曾經在南京中央大學讀書時聽過熊十力的唯識學課程，因此也是熊十力的學生（後來才成爲熊十力的得意弟子）。兩人見面後十分投緣，切磋論學，引爲知己，彼此建立了真摯的友誼。牟宗三生命中兩個最重要的人，就是這一師一友，他曾說：「抗戰初期極艱困。我與熊先生相處，得以提撕吾之生命使不墜；與唐先生相聚談，得以開發吾之慧解於多方。良師益友，惠我實多，我終生不敢忘」[1]，「生我者父母，教我者熊師，知我者君毅兄也」[2]。

1941年，牟宗三結束了與張君勱的合同，再也不用礙於人情而相互勉強、彼此糾葛。此後，牟宗三不加入任何政黨。辭職後的牟宗三正好跟隨熊十力去梁漱溟的勉仁書院。在勉仁書院也是一段寄人籬下的生活，但師徒在這種困境中感情日好，牟宗三的學術也越發成熟。不久，在唐君毅的推薦下，牟宗三去了位於成都的華西大學任教。閑時，他常去街頭巷尾的茶館裡聽說書，這種民間野性的方式讓牟宗三體悟到「曠野中有人聲」。他纔真正明白，當如熊師那樣，對國人隔絕著華族慧命的昏聵，作獅子吼，以喚醒國人：「我那時的道德感特別強，正氣特別高揚，純然是客觀的，不是個人的。意識完全注在家國天下、歷史文化上。」[3]遇到一些前來請教的年輕人，牟宗三也學會了熊師的棒喝：「他們的『習氣障』與『觀念障』膠固得太深太死，是無法從理論上和他辯的。因此我常用棒喝，直下從生命上指點。他們若一時不安了、臉紅了、語塞了，我就算種了善因。」[4]此後，牟宗三的慧命徹底與熊十力緊密連接，水乳交融。在這樣艱苦卓絕的環境下，進一步磨礪了牟宗三的生命。對抗戰幾年來的顛沛流離，牟宗三做了一個總結：

念自廣西以來，昆明一年，重慶一年，大理二年，北碚一年，此五年間爲吾最困阨之時，亦爲抗戰最艱苦之時。國家之艱苦，吾個人之遭遇，在在皆足以使吾正視生命，從「非存在的」抽像領域，打落到「存在的」具體領域。熊師那原始生命之光輝與風姿，家國天下族類之感之強烈，實開吾生命之源而永有所嚮往而不至退墮之重大緣由。吾於此實體會了慧命之相續。熊師之生命實即一有光輝之慧命。當今之世，唯彼一人能直通黃帝堯舜以來之大生命而不隔。此大生命是民族生命與文化生命之合一。[5]

牟宗三是真懂熊十力的人，他承接了熊十力的衣缽，高揚新儒家的旗幟，進一步完善熊十力的體系，闡發東方心性之學，自成一家，成爲當之無愧的世界級思想家。而熊十力也知道，祇有牟宗三能夠承接他的學問。師徒二人的生命早已高度交融到一起，心有慼慼焉。牟宗三臨終時躺在病床上，常常回憶與熊十力的往事，由弟子王財貴記錄了下來：

先生曰：「侍師亦不簡單，既要有誠意，又不能太矜持。當年我服侍熊先生……那時沒有一個人能服侍他，祇有我……他脾氣那麼大，許多學生都怕他，唐（君毅）先生也不敢親近他……其實，我並不聰明伶俐，也不會討巧……」遂哽咽不能言。久之，又云：「熊先生一輩子就想我一個人能傳他的道，我的聰明智慧都不及他甚多，但他知道自己有見識而學力不及。我所知雖只一點點，但要到我這程度也不容易，其他的人更差多了。熊先生知道我可以爲他傳……」又哽咽，悲泣，掩面嘆息，久之方止。[6]

1946年春，牟宗三與唐君毅一同任教於南京中央大學哲學系，與方東美共事。此間他被名噪一時的方東美誤解，鬧出了很多不愉快的事。牟宗三才華橫溢，但一生皆在飄零曲折中，雖與眾多學界巨擘相識相交，但因性格剛正不阿、不屑於人情世故而屢屢受挫。這世間，除了熊師能看到他身上的閃光點，除了學友唐君毅能明白他內心的掙扎，世上還有誰能懂他？作爲一代思想家的牟宗三始終是孤獨而高潔的，是朝氣蓬勃而

[1] 牟宗三：《悼念唐君毅先生》，載《唐君毅全集》第三十七卷《紀念集》（上），九州出版社，2016，第 14 頁。
[2] 牟宗三：《五十自述》，台北鵝湖出版社，1993，第 100 頁。
[3] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第 105 頁。
[4] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第 106 頁。
[5] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003，第 91—92 頁。
[6] 蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》，轉引自王興國《契接中西哲學之主流：牟宗三哲學思想淵源探要》，光明日報出版社，2006，第 162 頁。

又有未能盡心盡性的憋屈，這股憋勁讓他在孤獨中投身於學問。衹有在精神世界裡，他纔能自由地飛翔。正是在這樣的苦悶中，激發著他生命中最爲深刻、最爲原始的那股力量，如排山倒海，江河直貫，莫之能御。在這種力量的激發下，牟宗三寫成並發表了《純粹理性與實踐理性》《王陽明致良知教》《天才的宇宙與理性的宇宙》《水滸世界》等極具原創性的文章。這年，他的思想又經歷了一次蛻變，接通了聖賢之道。

1947年下半年，牟宗三被排擠出南京中央大學。此時唯有唐君毅一人爲他鳴不平而四處奔走，但不奏效。後來，唐君毅也憤慨辭職。此後，牟宗三受聘於金陵大學和江南大學，往返於南京與無錫之間。而唐君毅也去江南大學擔任教務長，兩人常聚在一起。當時，離開中央大學的牟宗三在南京沒有住處，便住在另一個同門徐復觀家中，兩人也經常談學論道到深夜，十分投機。那時，熊十力還有一個弟子程兆熊正在鵝湖書院的舊地，邀請師友前來論學講會，牟宗三寫了《重振鵝湖書院緣起》一文。此後，熊十力弟子中同門師友相互呼應和接納，極爲和諧。1948年，浙江大學創辦哲學系，聘請熊十力任教。熊十力要求必須把牟宗三一起聘來，牟宗三本來準備去武漢大學，但恩師讓他到浙大，他便改了主意。前去浙大與恩師相聚的同時，牟宗三也寫完了數年間殫精竭慮的《認識與批判》一書。

1949年，南京政府垮台，牟宗三去看望熊十力，順便談了前往台灣發展的意願。熊十力不想走，也極力勸解弟子不要走。而素來看不慣中華文化在國土上被拋棄、被邊緣的牟宗三主意已定，誓不回頭。與恩師、故土分別的淒惶痛楚之情，實在難以言表。牟宗三到了台灣後，生活無著落，很是艱苦，但他卻在此時更加堅定他的學術志向，以儒家之學爲自己的文化立場：凡是尊重孔子的，皆可與之合作；凡是反對孔子的，必反擊之。同年，牟宗三發表了《儒家學術的發展及其使命》一文，提出了「儒家第三期發展」的問題，並闡明學統、政統、道統三者的內涵，主張道統居於學統、政統之上（道統君臨學統、政統），西方的民主與科學必須收攝在儒家的高明道德之內，以儒家爲價值綱紀。此後，牟宗三的學術走向了新時期。[1]

1950年，牟宗三受聘於台灣師範學院，并發表《哲學智慧的開發》。其中發表在《中央日報》上的幾篇文章，蔣介石看到了很是喜歡，想要約見牟宗三，但牟宗三拒絕與他見面。當年蔣介石屢次想要見熊十力，還以建立哲學院的藉口收買他，皆被熊十力拒絕了。牟宗三與熊十力一樣，不依附權貴，一心做學問。此後他發憤著書，從根上疏導中華文化之生命內涵，希望解決從中國文化的內聖開出外王之問題（歷來中國文化只注重內聖面，於外王面始終用力不足），謀求中華民族的可持續發展。由是，《道德的理想主義》《歷史哲學》《政道與治道》等著作應運而生。牟宗三在台灣哲學界是最受年輕人歡迎的老師，被稱爲「怪傑牟宗三老師」。他上課時頗具風采：

老師上得堂來就是講理則學，也不帶課本。身材瘦小，衣服隨便，滿臉皺紋，像個鄉下人。但一開講，兩眼一睜，精神抖擻。那一口改良的膠東話，侃侃而談，不急不迫。先是輕提徐引，娓娓而言，及至關鍵之處，步步緊逼。一個問題，正說反說，環環相扣，徹裡徹外。一堂課下來整理一下，便是一篇首尾完整的文章。……牟老師是嚴厲的。面對的學生是學師範的，師範生的毛病是因爲老想著爲人師表而悶氣。牟老師要給他師範的學生當頭棒喝：「當年北大出了很多人才，師大就不行！你們不要因爲讀師範，想要爲人師表，就拘拘謹謹，言必信，行必果，那就是標準的硜硜然小人哉！孔子曰：不得中道而與之，必也狂狷乎，狂者進取，狷者有所不爲也。孔子七十而從心所欲不逾矩，這是從容中道，也是人生圓熟的境界，你們年紀輕輕的就要有「狂氣」！原來痛心於北大學風不振的牟宗三，並不反對「北大出瘋子」的瘋子氣。從熊十力開始，新儒家從翕闢剛健的大易之道，所欲抉發的正是一種士風的正大清剛之氣，牟宗三對學生提倡「狂狷」，也同樣是由於他的極端蔑視時代精神的「無體、無力、無理」。[2]

1960年，牟宗三到香港大學任教八年。1968年，應唐君毅邀請前往中文大學新亞書院任教七年。但牟宗

[1] 參見李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社，2002，第586—587頁。
[2] 參見李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社，2002，第590頁。

三在香港大學以及新亞書院遇到了當年熊十力在北大遇到的問題：沒有學生可教。由此，他在香港的教書並不愜意，十五年間收斂精神，從事學究著述，致力於儒佛道三家義理的比照會通與疏解。前後寫成了《才性與玄理》（魏晉玄學）、《心體與性體》（宋明儒學）、《佛性與般若》（隋唐佛教）、《從陸象山到劉蕺山》（宋明儒學）等著作。同時，將目光轉移到西方哲學，譯註了康德的《純粹理性之批判》《實踐理性批判》，譔寫《現象與物自身》《圓善論》，謀求康德哲學與東方心性之學的會合，以溝通東西文化，相互補益。以此，牟宗三成爲名副其實的世界級思想家。

1980年，牟宗三的學術思想在韓國以及歐美地區的影響越來越大，同年受邀到韓國講學，並受到歐美名校和學者的重視，尤其是德國的波恩大學開始講授中國哲學，其中一門課程就是牟宗三哲學。這門課程相當受歡迎，「聽者之踴躍，幾到欲罷不能之勢」。中國哲學之所以受到世界人民的關注和喜愛，與新儒家第二代弟子的努力和奮進是離不開的。

1994年，八十六歲的牟宗三生病住院，此間留下遺言曰：「教一輩子書，不能買一安生地。只寫了一些書，卻是有成，古今無兩。」[1]而牟先生之所以一輩子汲汲於著述，疏解中西文化，在於學術乃關乎民族之生死存亡也，他曾說：「學術生命之暢通，象徵文化生命之順適；文化生命之順適，象徵民族生命之健旺；民族生命之健旺，象徵民族磨難之化解。」[2]1995年，牟宗三逝世，享年八十七歲。

熊十力與牟宗三之間的故事，是近現代師生傳承之典範。熊十力與牟宗三，猶如孔子與顏回，熊十力孕育了牟宗三，牟宗三發揚了熊十力，這就是最好的師徒傳承。牟宗三不負恩師熊十力念茲在茲，要弘揚中國文化於當世及未來的願望。雖然在1949年，師徒二人在現實世界中被迫分開了，但他們的精神世界何嘗分開過？從牟宗三晚年的自述中，他念念不忘的始終是恩師，而熊十力亦不斷嘮叨和思念著遠在海外的愛徒。師徒二人的生命早已超越了時空，永垂不朽。

㈡唐君毅：文化意識宇宙之巨人

唐君毅（1909—1978），四川宜賓人，著名思想家、教育家，現代新儒家主要代表人物。

唐君毅之所以有如此高的成就，與其家教分不開。據其回憶，他的祖籍是廣東五華，本是客家人，直到六世祖（唐君毅回憶說「大概七世祖」，其它資料顯示爲六世祖）才遷居四川。由於勤儉持家，到四世祖時，唐家已經是坐擁五六百畝田的大地主。到了祖父一代開始耕讀傳家，所以唐君毅出身於一個三代的書香之家。不過到唐君毅父親時，唐家已經非常清貧。唐君毅的父親唐迪風（1886—1931）十七歲便考取了清朝的秀才，1925年從學於南京內學院的歐陽竟無大師（熊十力1920年開始在南京內學院苦學三年，故其父親與熊十力乃同門關係）。其父性情剛直，不爲權勢與名義所屈，深得歐陽大師「可以適道」之讚，曾在四川教中學，後來又教大學，有遺著《孟子大義》傳世。母親名曰陳大任（1887—1964），爲著名女詩人，被歐陽大師讚爲「孟母」，著有《思復堂遺詩》。[3][4]

唐君毅是家中長子，下有一個弟弟，四個妹妹（其中三妹爲父親撿回來的棄嬰，後來生病夭折）。幼年時期，兄弟姐妹眾多，生活很清貧，但在父母的呵護下，他們生活得非常幸福。又身在詩書之家，唐君毅十分純真善良、聰明伶俐、好學多思，集父母、外公、祖母、舅父的萬千寵愛於一身。據其六妹唐寧孺回憶，母親從不會跟哥哥逗樂說玩笑，因此哥哥一直相信人是「無謊言」的；當有鄰家兒童無故前來挑釁哥哥時，

[1] 蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》，台北學生書局，1996，第89頁。
[2] 牟宗三：《五十自述·自序》，聯經出版事業有限公司，2003，第3頁。
[3] 參見唐君毅：《中國現代學術經典：唐君毅集》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996，第957頁。
[4] 參見唐君毅先生治喪委員會：《唐君毅先生事略》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十七卷《紀念集》（上），九州出版社，2016，第1頁。

哥哥不懂講髒話，只會憤憤地說「罵你」「罵你」[1]。唐君毅性至孝，對母親從無怨色：

我幼年時，某次哥哥爲我剪髮，母歸，見我頭髮甚難看，怒批其頰。哥哥曾因此一度耳聾，連入夜更聲亦不聞矣。久之，乃恢復。其後，母每談及此事，失悔不已，且甚感哥哥日後亦毫無怨色之可愛。[2]

母親在他五十歲生日時，曾題詩《爲長子毅五旬生日作》懷念他，說到他三歲時好學的情景：「三歲免懷，忘其美丑。喜弄文墨，凡百好求。趨庭問字，意義必究。憨態孜孜，恐落人後。阿舅笑曰，此兒似猴。」[3]雖然深受親人的疼愛，但唐君毅卻從來不驕傲自滿，這與母親的教育有很大關係，二妹回憶說：

母親卻常告誡哥哥：「鍋蓋揭早了，飯就燒不熟了。」因此哥哥雖常受親戚、父親稱讚，仍毫無驕傲之色。[4]

雖然生在四川宜賓，但唐君毅十二歲半以前都是在四川成都長大的，很少在宜賓，後來考入中學便到重慶讀書生活。在成都時，父母常帶他游於文化古跡中，並隨時教育他。在父母的教誨下，他從小就懂得尊師重道，並且一輩子尊重老師。他在《懷鄉記》中說：

我數歲時的事，許多都忘記了。但是我總記得當時父母帶我游草堂寺、武侯祠、青羊宮的情形。無論是在諸葛武侯、杜工部、黃山谷、陸放翁及老子的像前，我父親總是要我行禮。記得，一次在青羊宮八卦亭前，對穿黃袍的老子像行禮。此事至今猶依依如在目前。我常想我到今日還能對中國古人，有一厚道的心情，去加以尊敬，亦許都由於在幼小時期，我父親對我這種教育。[5]

六七歲時，父親給唐君毅講述了一個關於世界末日的寓言故事，這個故事影響了他整個人生。父親說，隨著時間的推移，太陽的光會變得越來越暗淡，熱力也會逐漸減小，直到有一天地球上的人幾乎死光了，只剩下一人一狗。這個故事從此便根植在唐君毅的心靈中，總會莫名地想世界要毀滅，自己也要毀滅，一個疑問也浮上心頭：是不是有一個不會壞的東西？「我相信這個世界是應該有一個不會毀壞的東西」[6]，內心的這個信念，一路指引著唐君毅走上探索生命之路，並成爲他終生思悟、解決的形而上之命題。

十歲之前，父親教唐君毅讀的第一本書就是《老子》。父親最佩服章太炎，唐君毅才七八歲，父親便叫他看章太炎的書，「裡面有講文字學的，有講諸子學的，是白話文」，還強迫他背誦《說文解字》，這實在讓他覺得枯燥無味。所以唐君毅說：「我讀中國的書，我所受父親的教育，都不是正宗的，都不是中國從前教育的傳統。中國教育的傳統是先讀四書五經。」[7]唐君毅補充道，那時父親內心並不尊重孔子，到後來才轉變思想，尤尊孔子。

1919年，唐君毅十一歲時進入成都省立第一師範附屬小學高小讀書，所學者是《莊子》，年幼的唐君毅對「北冥有魚」「庖丁解牛」產生了興趣，後來學哲學就起源於此。1921年，他考入重慶聯合中學，父親也受聘在該校任職，遂移居重慶。當時，校長親自拿著紅封皮的聘書到家裡交予父親，並給父親作揖，這給唐君毅留下了非常深刻的印象。唐君毅回憶，那時先生的地位還是相當高的，可十幾年後，此尊師重道之風卻丟失了：

成都大成學校校長徐子休先生，躬行儒學，士林所宗。雖年逾七十，但其對校之先生歲數小三四十歲者，亦親自跪拜。我於民國十八年（1929）在大學中休學一年，第一次在成都教書時，校長較我長三十歲，送聘書時，亦向我三揖，使我當時大爲驚異。但到了民二十一年（1932），我再回四川教學時，便莫有此風，祇是校長親來一握手而已。到二十六年（1937），我到華西大學教書，便根本未見過校長的面，而那校長，還

[1] 參見唐寧鴣：《憶大哥》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第 604 頁。
[2] 唐至中：《我的哥哥》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第 577 頁。
[3] 何仁富、汪麗華：《唐君毅全集》第三十四卷《年譜》，九州出版社，2016，第 23 頁。
[4] 唐至中：《我的哥哥》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第 574 頁。
[5] 唐君毅：《懷鄉記》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 104 頁。
[6] 唐君毅：《民國初年的學風及我學哲學的經過》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 138 頁。
[7] 唐君毅：《民國初年的學風及我學哲學的經過》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 136 頁。

本是我先父曾教過的學生呢。後來在許多學校教書，便是除了系主任見一面以外，每期由工友送聘書了。現在香港，便用郵政送聘書了。我不知道這究竟是文化的進步呢，還是退步呢？[1]

1922年，蒙文通教他宋明儒學，當讀到陸九淵「宇宙即吾心」時，似有所悟。1923年，父親爲他誦讀《孟子去齊》，唐君毅深爲聖賢之志震懾而涕泣不已[2]。唐君毅十三四歲上中學時，正值新文化運動時期，免不了受當時反古思潮的影響。他看了反對跪拜的文章後，從此便不上墳，祭祀時也不跪拜，把這種行爲當成奇恥大辱，也沒有任何祖宗觀念。直到七八年後其父去世，這種觀念才扭轉過來，他回憶說：

到我父親逝世，才知祭祀跪拜，乃情不容已。後來回鄉便總要去上墳，晨昏亦親在天地君親師之神位及祖宗神位前敬香。我同時瞭解了人類之無盡的仁厚惻怛（dá）之情，皆可由此慎終。[3]

「慎終追遠」是中華傳統美德，祭祀跪拜祖宗與聖賢衹是表面的形式，其用意是讓我們把根紮在他們生命之中，從而獲得源源不絕的精神滋養。可新文化運動拋棄了此美德之後，無數中華兒女成了無根之人，豈不可悲？唐君毅有好幾年受到此風氣的影響。這點他與牟宗三不同，牟宗三是始終把自己的根紮在祖先和聖賢生命中，唐君毅則是經歷了一番叛逆後，再反省和回歸傳統，如其所說「今日青年目空古人之罪，吾皆嘗躬蹈之」[4]。他少年雖然讀過一些國文，但由於身處動盪之時代，中西新舊文化衝突之際，有太多問題橫亙於心中，逼迫他大量涉獵各種著作及文章，並日夜思考，以期解決內心的糾結和衝突。

1921年到1925年的中學四年間，唐君毅各科學習成績都很好。在此期間，他結交了一些同齡的、與他一樣喜歡古文的朋友，常常一起讀書、討論。其中一個非常重要的朋友就是游鴻如。游鴻如很早就懂得一些道家的修煉方法，經常靜坐以養精氣神，後來由道轉儒，與唐君毅相約每週讀《宋元學案》，並且以立聖人之志互相勉勵。之後唐君毅因不能理解《太極圖說》及其註解，就在圖書室裡反覆徘徊，依然無法契入，只好放棄了《宋元學案》，他自述道：

《宋元學案》雖讀不下去，但我們還是分別的盡量讀課外的書籍，學校的課程是不放在我們眼中的。然而我愈是自己讀書，自己瞎想，卻愈與人隔絕，以致弄出病來。[5]

由此可見，唐君毅讀書用功是相當深的。當時，唐君毅讀了雜誌裡很多討論心理學的文章，闡明了人要追求快樂的思想，唐君毅閱讀後卻得出結論：人必須杜絕一切慾望，才能去苦得樂，以入涅槃之境；絕欲則能忘我，忘我纔能利他，之後才有道德。這一思想，實與佛家小乘思想旨趣相通，至於爲何有如此思想，唐君毅認爲應是青年多欲，故而想要去除慾望。所以，在同學們的眼裡，唐君毅和游鴻如屬於「神經病」一類的人，整天想東想西，毫無生氣，唐君毅的性情變得非常孤僻。事實上，他們的思想已遠超同齡人。課間和寒暑假，唐君毅則喜歡繪西洋水彩畫，有時還在上面題詩[6]。

1923年，他讀《孟子》與《荀子》，相信人性既有善也有惡，而其父親只崇尚性善論，因而常就此問題和父親辯論，還寫下《孟荀思想異同辨》[7]，來闡明自己的觀點。這點可以看出十幾歲的唐君毅就很有自己的思想主見了。同年，反覆閱讀了好幾次梁漱溟的《東西文化及其哲學》一文，但因爲受西學影響，不能接受梁漱溟所說的中國文化是直覺的觀點，認爲直覺是最靠不住的。「但不能接受的東西，我仍然把問題擺在心中，後來歲數越大了，我把直覺的地位一步一步的擺得越高。」[8]梁漱溟對於中國文化的觀點還是在唐君毅心中播下了種子，並促使唐君毅去追求其背後的所以然之理。

---

[1] 唐君毅：《懷鄉記》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 108 頁。
[2] 唐君毅：《中國現代學術經典：唐君毅卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996，第 909 頁。
[3] 唐君毅：《懷鄉記》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 107 頁。
[4] 唐君毅：《中國文化精神價值·自序（這本書緣起）》，廣西師範大學出版社，2005，第 2 頁。
[5] 唐君毅：《記重慶聯中幾個少年朋友》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 123 頁。
[6] 參見唐至中：《我的哥哥》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第 574 頁。
[7] 參見唐至中：《我的哥哥》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第 574 頁。
[8] 唐君毅：《民國初年的學風及我學哲學的經過》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 142 頁。

十五歲生日時，唐君毅曾含淚以「孔子十五志於學」來激勵自己。1925年，唐君毅十六歲時從中學畢業，去考北京大學失利，傷心了很久。後入讀中俄大學，借此瞭解中蘇關係，盡可能地閱讀馬列主義相關著作。1926年，唐君毅第二次考北京大學哲學系，這次考上了，受教於熊十力、湯用彤、金岳霖等先生。他進入北大後，也遇到了「科玄論戰」，各種思想在他腦中激蕩，經常去聽教授們講課。尤其認可梁漱溟的爲人和爲學。雖然當時胡適和梁啟超的名氣遠超梁漱溟等人，但唐君毅自有其判斷：「老實說，民國以來很多像胡適之先生之名流，以至像梁任公這些，在我看來都及不上他們。」[1]「後來我到北平唸書的時候，聽到梁任公先生講演，聽到胡適之先生講演，我覺得很不對，根本沒有答覆到我心中的問題。」[2]此後，常去聽梁漱溟講《人心與人生》課程，但他要收一元門票，而唐君毅每次都去聽。但北大受到西式思潮的影響，學生們都一邊倒地罵梁漱溟等先生是頑固而腐朽的「唯心主義」者，唐君毅常因此被排擠，按他自己的話說就是受到了「精神威脅」，而不敢再去聽梁漱溟的課，最終沒能聽完《人心與人生》。後來唐君毅說自己這點比不上牟宗三，自己的精神還是脆弱。梁漱溟卻以爲唐君毅買不起門票，就託人送給他五塊銀洋。此後有生之年，唐君毅內心都十分感念和尊重梁先生，這也影響了他今後不遺餘力熱忱地接引後學的品質。

在北京讀書時，有一天晚上到一個大學的廣場中，看了一場演繹中山先生事蹟的電影，給他心靈極大的震盪，久久不能平靜：「此志士仁人，必鞠躬盡瘁以爲之，抑又何故？吾一面仰視蒼穹，一面迴念人間，惻怛之情，即不能自已，覺吾之此情，若懸於霄壤，充塞宇宙，而無邊際。」[3]自六七歲父親講述地球毀滅的故事起，到有感於孟子去齊之志，再到觀看中山先生爲革命鞠躬盡瘁死而後已的事蹟，唐君毅先天下之憂爲憂之心越來越清晰且堅定。正是這一「真誠惻怛」或「同體大悲」之情，促使他在學問上始終不敢鬆懈。

1927年，因父親在南京追隨歐陽竟無大師學習，母親與弟妹們也都旅居於南京，唐君毅便從北大休學赴南京省親，後來乾脆轉學到南京的東南大學（後改名中央大學）哲學系，師從於方東美、湯用彤、宗白華、何兆清、李證剛等先生，由此而知西方的新實在論哲學。北大哲學系祇有牟宗三形單影隻地去上張申府的羅素哲學和數理邏輯，而到了南京中大哲學系，亦祇有唐君毅和另外一個同學去聽方東美和湯用彤的課。大學期間，唐君毅主要把工夫花在西方哲學上，在幾年內把國內出版的馬列主義著作、俄國人寫的著作幾乎都看了個遍。這時，他已經懂得社會主義公平、人類公平的根據在良心仁心中，而不是在外在。覺悟到了這點後，從此不動搖，他認爲明白這點並不需要多高的智慧。[4]唐君毅在大學期間還自學數學、微積分乃至物理學等自然科學，同時涉獵康德、黑格爾、懷特海等存在主義著作，但後者與他的生命有距離，一時無法契入，他所傾心的是實在論哲學，而實在論是反對唯心論的。彼時，熊十力在南方養病期間，曾到中央大學講過三個月的新唯識學。唐君毅對熊十力的學問頗不以爲然：

時熊十力先生嘗在中大上課三月授新唯識論，亦言宙有大生命，吾亦不能把握其義，嘗於課堂中質問之，彼大笑不答，吾後亦不問。吾當時以爲唯由科學以通哲學，乃爲哲學之正途。後熊先生《新唯識論》書出，吾初與之函，即是問其哲學之真理與科學真理之關係之一問題。[5]

唐君毅當時的思路是用西方科學來解釋東方哲學。熊十力深知唐君毅自有一套理論，還沒有做好接受他學問的準備，因此對唐君毅在課堂上的質問「大笑不答」，這也是熊十力對唐君毅的因材施教吧。此後，唐君毅常寫信向熊十力請教，有時熊十力會毫不客氣地指出唐君毅著作的謬誤，但唐君毅往往不服氣。

另外，此次到南京，唐君毅還隨父親前去拜訪了歐陽竟無大師，雖然唐君毅不認同歐陽大師的唯識思想，

---

[1] 唐君毅：《民國初年的學風及我學哲學的經過》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 144 頁。
[2] 唐君毅：《民國初年的學風及我學哲學的經過》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 139 頁。
[3] 唐君毅：《中國現代學術經典：唐君毅卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996，第 909 頁。
[4] 參見唐君毅：《民國初年的學風及我學哲學的經過》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 148 頁。
[5] 唐君毅：《中國現代學術經典：唐君毅卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996，第 912 頁。

卻十分敬佩其爲人。有趣的是，1932年熊十力的《新唯識論》出版後，有一次歐陽大師竟取出此書，向唐君毅逐一指出書中的謬誤，但唐君毅還把握不到歐陽大師與熊先生爭辯的本質，故結果是「不甚了了」。儘管如此，唐君毅依然感念於諸先生「爲道是求」之精神，並且用一生來繼承和發揚了此精神：

然吾於諸先生之爲人，皆知其全幅生命，唯道是求，乃吾一代之人所不及。然其所學終不能相喻，至皆有一黃泉道上，獨來獨往之感。吾由是知哲人自有悲劇。[1]

1931年，四十五歲的父親英年早逝，此時唐君毅才二十二歲。作爲家中長子，全家的重擔從此落在他一個人身上！1932年唐君毅從中央大學畢業後就回成都教中學，一邊撫養弟妹，一邊工作。1933年，中大朋友許思玄入美留學，向校方推薦了唐君毅，這樣唐君毅又回到南京中大任助教。弟弟妹妹視唐君毅如父亦如師，直言兄長盡心盡力呵護、培養、教育弟妹成人，比父親更細緻、更全面，爲時也更長。爲了養育自己的弟妹，唐君毅遲遲不結婚，直到1943年三十四歲時才與謝廷光（字方回）結婚。故每當談起兄長唐君毅時，作爲弟弟妹妹乃至母親的他們，自豪與感恩之情總是溢於言表：

一九三七年，哥哥同我乘輪船迴川時，夜裡，多次從床上驚起，面向欄杆大呼「二妹！二妹！」及同艙中人指示我在上鋪，他看清後，才又睡下。有時又忽然起來看我在不，他是深恐我墜入江中，哥哥關心之情已形諸夢寐矣。弟弟也告我：「抗戰時，我在重慶歌樂山工作，哥哥在沙壩坪中大。我常去看哥哥，每次要離開時，他總是耽心我會失腳跌入山溝，不能再相見了。事實上，決不會如此的，但是他愛護之情可以想見了。」[2]

幼妹在港時，母親曾與一信：「……汝兄今年四十，已爲成德之年，其品德似兼汝四人之特點，而鍛煉以成其精，鑄成其品德。汝與相較，遠甚。故汝除敬長之外，尤當尊敬汝兄之學問，尤當體識汝兄責望於妹弟之心情。二姊一談及汝兄鬢髮已白，不禁涕泣隨之。爲家庭妹弟辛苦多年而妹弟等猶未能分其勞，俾其休息之一日。二十年來受若干折磨困苦，始有今日之學問，今日時俗視之，又不足重輕，尤爲汝兄痛惜。雖然遁世無悶，道無加損，想汝兄當不介於意也。……今汝猶得與汝兄接近，望以汝兄所以自奮自勉者，是則是效，實爲汝之幸，亦汝兄弟之心，而更免貽後日失學之悔也！」[3]

前文提到，唐君毅常寫信向熊十力請教，也曾反覆玩味熊十力的《新唯識論》，讀到不通處，就寫信質疑熊十力。熊十力一直在尋自己的傳承人，覺得唐君毅有才氣，想將其收入門下，悉心調教。1936年，在給唐君毅一封回信的結尾中說：「君毅有才情而能精思，吾所屬望甚切。倘得緣會，析諸疑義，則孤懷廖寂之餘，良得所慰也。」[4]但此時的唐君毅還不肯輕易拜入門下，蓋因年輕氣盛之故：「吾二十七八時少年氣盛，嘗自謂於宇宙人生根本真理，已洞見無遺，足開拓萬古之心胸，推倒一世之豪傑，不免狂妄自大。」[5]不久在南京玄武湖獨自散步時，看到城牆上陽光滿佈，忽覺此情此景「如一切有情生命皆一一成聖成佛於一無盡光輝之中，當時曾感一大歡喜。」[6]

那時，不僅熊十力想把唐君毅納入門下，歐陽大師也十分看好他，認爲他的父親可比曾晳，而他堪爲曾子。抗戰時期，南京內學院遷移四川江津（今重慶西部），唐君毅當時先後在重慶和成都工作，經常去看望老先生。有一次唐君毅去拜訪老先生，老先生便向他吐露心聲，希望他追隨自己學佛，被唐君毅拒絕了。這個故事由唐君毅學生劉雨濤記錄了下來，具體如下：

唐先生常到江津拜訪歐陽先生。有一次歐陽先生對唐先生說：「君毅，你不要再到大學教書，就住在內

[1] 唐君毅：《中國現代學術經典：唐君毅卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996，第920頁。
[2] 唐至中：《我的哥哥》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第581頁。
[3] 唐至中：《我的哥哥》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第582頁。
[4] 李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社，2002，第399頁。
[5] 唐君毅：《中國現代學術經典：唐君毅卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996，第918頁。
[6] 唐君毅：《中國現代學術經典：唐君毅卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996，第919頁。

學院，我給你和呂秋逸一樣的補貼，就跟我學佛。」唐先生雖然感激歐陽先生對他的培養和信任，但爲了研究更多的學問，考慮了一下回答說：「我不祇是跟先生，而且還要學更多的學問。」歐陽先生聽了很生氣，聲帶悲惻地說：「我七十年來，黃泉路上，獨往獨來，只想多幾個同路人……」唐先生聽他說黃泉路上獨往獨來之語，深心感動，俯身下拜，歐陽先生亦下拜回禮。幾年之內，唐先生不敢再到江津去見歐陽先生，怕歐陽先生仍然耿耿於懷，怕歐陽先生還在生氣。一九四二年，唐先生在重慶參加他的四妹的婚禮，事後又去拜訪歐陽先生。歐陽先生熱情地拉著唐先生的手，完全沒有提起幾年前那件不愉快的事，似乎不曾發生過那件不愉快的事一樣。講完這個故事，唐先生補充說：「我們這些年輕後輩真是太渺小了，真是『以小人之心，度君子之腹』，歐陽先生根本忘記了當年那件事，歐陽先生對我毫無芥蒂。」[1]

唐君毅違背老先生的意願，除了志不僅在佛學而希望博通百家之外，還因他的思想已經傾向熊十力。當年歐陽大師和熊先生爭辯，彼此不贊同對方的思想，最初唐君毅並沒有鮮明立場，到他三十歲左右，經歷了諸多坎坷曲折和生離死別後，唐君毅對「人生道德問題」開始用心思考，終於讀懂了熊十力以道德心性爲本體的思想，從西方哲學回歸中國文化。後來他回顧自己的轉變時說：

餘在當時，雖已氾濫於中西哲學之著作，然於中西思想之大本大源，未能清楚。……又受新實在論者批評西方傳統哲學中本體觀念之影響，遂對一切所謂形而上之本體，皆視爲一種抽像之執著。……唯繼後因個人生活之種種煩惱，而於人生道德問題有所用心。對「人生之精神活動，恆自向上超越」一義，及「道德生活純爲自覺的依理而行」一義，有較真切之會悟，遂知人之有其內在而復超越的心之本體或道德自我，乃有《人生之體驗》（中華出版）、《道德自我之建立》（商務出版）二書之作。同時對熊先生之形上學，亦略相契會。十年來與牟先生論學甚相得，互啟發印證之處最多。對此心此理，更不復疑。[2]

《道德自我之建立》一書，標誌著唐君毅從此接上了孔孟和宋明儒學之正道，其學問方向也正式確定。此書出版後，反響熱烈，當時教育部學術委員會評審年度學術著作時，唐君毅的《道德自我之建立》被評爲一等獎，湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》被評爲二等獎。看到自己先生的著作得了比自己低的獎項，唐君毅接受不了，立即寫信給學術委員會，希望將一等獎和二等獎調換。委員會成全其美意，給他的著作評了二等獎。[3]足見唐君毅尊師重道之情真意切。

在思想學問上傾向於熊先生後，又結識了牟宗三這一知己，唐君毅對道德心性之理越來越有體悟，直至「更不復疑」。1946—1947年間，熊十力曾在四川五通橋黃海化學研究所待過大半年的時間。唐君毅常常拜訪熊先生。一次，熊十力也對唐君毅表露了希望其傳承自己學問的心跡，劉雨濤記錄如下：

有一次，熊先生對唐先生說：「我已老了，還沒有人繼承我的學問。我的學生中，祇有你和宗三。今後，你不要再到大學教書，就跟我住在一起，鑽研學問。」唐先生考慮了一下，回答說：「我不但要跟先生學，而且要學更多的東西。」熊先生聽了很生氣，心情沉重地說：「你們這些年輕人就是好名好利！完全體會不到老年人的心情！」唐先生知道傷了熊先生的心，默默地轉身退下。……唐先生不但向精通儒學佛學的老前輩、老專家請教，也向精通道家之學（道教）的專家、學者請教，非常廣泛地接觸和研究各種中國學問。[4]

1949年6月7日，唐君毅與錢穆一同乘船抵達香港。此前在廣州時，唐君毅也去拜訪了正在黃艮庸家中休養的熊十力，並談論了去留問題，熊十力無意離開。而唐君毅受牟宗三的影響對共產黨無好感，但他對國民黨更無好感，因此台灣也不想去，只好暫時去香港，屆時根據時局情況再看是否回來。出走海外，對於唐君毅而言是極其苦楚的。

---

[1] 劉雨濤：《懷念唐君毅先生》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十七卷《紀念集》（上），九州出版社，2016，第164—165頁。
[2] 唐君毅：《中國文化精神價值·自序（這本書緣起）》，廣西師範大學出版社，2005，第2—3頁。
[3] 參見李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社，2002，第415頁。
[4] 劉雨濤：《懷念唐君毅先生》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十七卷《紀念集》（上），九州出版社，2016，第164、166頁。

1949年10月10日，唐君毅與錢穆、張丕介創辦亞洲文商夜學院，是一個夜校；1950年3月改組爲新亞學院，成爲日校，「新亞」一名，即賦亞洲以新生之意。他們齊心辦此書院，目的在上溯宋明書院的講學精神，旁采西歐大學導師制度，以保存和發揚中國傳統人文精神及溝通東西文化爲教育宗旨。故他們所創之書院，兼具中國傳統書院與西歐大學的特點，並非單純的傳統書院，也不是純粹的西歐大學。

學院初創時很是艱苦，資金短缺，規模極小，師生不過數十人，租用佐敦道三間課室在夜間上課。當時只設文史、哲學教育、經濟三系。其後獲得王岳峯先生資助，在九龍深水埗桂林街六十一、六十三及六十五號租用三、四樓兩層作爲校舍。1950年改組爲新亞書院後，錢穆任院長兼文史系系主任，唐君毅任教務長兼哲學系系主任，張丕介任總務長兼經濟系系主任。那時先生們晚上在教室打地鋪睡覺，學子們向學心切，師生之間相處十分融洽，自有一番樂處。湯承業回憶：

教授爲大陸逃港之教授，學生爲大陸逃港之學生，入學不繳學費，授課不領薪水；晝則以校舍爲教室，夜則以校舍爲寢室。同生活同研習，學生固爲先生之『弟子』，亦爲先生之『子弟』。農曆除夕，師生合煮一鍋麵條，圍而食之；次日元旦，學生自動下跪拜年，老師亦欣然接受；食雖簡，但卻熱騰騰也，禮雖簡，但卻樂融融也。[1]

二十八年前在新亞書院時，兄爲吾等講課，兄以巾拭汗，復以之擦黑板。兄專注誠懇之情盡在諄諄教誨中，不知其他。我在受教時，亦不復知爲我兄，惟見其瀰漫熱忱郁勃之精神。[2]

開學兩個月後，王岳峯先生因經濟困難而中斷資助，新亞陷入經濟危機。於是，錢穆、唐君毅、張丕介等諸先生四處募捐，並寫稿賺取稿費補助書院，苦苦支撐。後錢穆赴台，獲蔣介石每月撥捐三千港元，才解了這燃眉之急。1951年，學生祇有八十來人，大多爲流亡青年而交不起學費，有能力繳納學費的僅三分之一。學校經濟睏頓，祇能以鐘點計薪給老師，每人月薪由八十到一百元不等。除正規課程外，書院每逢週末還在桂林街舉行公開文化講座，座無虛設，廣獲各方推崇，因而聲名遠播。這段師生在「桂林街」爲理想而艱苦奮鬥的精神被稱爲「新亞精神」，最爲大家津津樂道。1953年之後，唐君毅、錢穆、張丕介等先生憑藉著其真才實學、艱苦卓絕的精神，得到國內外人士的欽佩，新亞情況開始逐漸好轉，獲得香港社會、國際團體的支持援助，包括美國耶魯大學教育基金、香港政府、香港孟氏教育基金會、亞洲基金會、雅禮協會、福特基金會、哈佛燕京學社等。[3]

又過幾年，新亞已經培養了一批不錯的人才，書院開始設立藝術系、數學系、物理系，成爲一座頗具規模的大學堂。但伴隨著經濟的好轉，新亞的精神開始受到侵蝕，來的都是些爲謀生計之人，無人真心熱愛學問和傳承學問。新亞內部也開始分裂，人事上，錢穆名聲隆盛，娶了年輕的胡美琦爲妻。但錢穆與張丕介爲鄰居，錢穆夫人與張丕介夫人相處不來，曾爲學院的創建立下汗馬功勞的張丕介夫婦，最終辭職而去[4]。作爲教務長的唐君毅日常管理工作尤多，十分忙碌且疲憊，曾屢次想辭職，一心專注於學問，但都被錢穆挽留下來。新亞書院對於唐君毅而言，畢竟是實現其文化理想的地方，因此唐君毅苦苦支撐著新亞，這讓他身體日漸透支。後來牟宗三在《悼念唐君毅先生》一文中說：

其初新亞參加中文大學，不免需要一番改制，在此過渡期，動輒以港大爲準，受港大之指導，受盡洋人之氣。唐先生當時告餘曰：直可謂受洋罪。既參加已，中文大學正式成立（1963），唐先生復爲維護聯合制，保持新亞教學與行政之獨立，日日與一般所謂假洋鬼子相抗衡，直至聯合制被廢，新亞被吞沒（其他兩院校

[1] 湯承業：《慕念唐師》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十七卷《紀念集》（上），九州出版社，2016，第 289 頁。
[2] 唐寧孺：《憶大哥》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第 605 頁。
[3] 本節關於新亞書院的介紹，參見「香港中文大學新亞書院」網站：《校史軌跡》，https://www.na.cuhk.edu.hk/new-asia-online-history-archives/memory-lanes/college-history/?lang=zh-hans，訪問日期：2023 年 3 月 15 日。
[4] 參見李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社，2002，第 439 頁。

亦然），新亞董事會全體辭職，而後止。唐先生對於新亞感情特深，近十幾年來，其生命幾全部耗費於新亞。而新亞之作始以及其後來之發展本駁雜不純：人事，口舌，是非，恩怨，又極多。唐先生身處其中直如處煉獄，其心身之受傷可想而知。然而即如此，復又力寫其《中國哲學原論》（共六冊），以及《心靈九境》（共兩冊）諸大作。外而抗塵抵俗，內而著書立說，如此雙線進行，非有龐大之精神如唐先生者，其孰能支撐得住！[1]

牟宗三所說的新亞加入中文大學而改制一事，頗有淵源。1959年，越來越像大學的新亞被英國殖民政府看上了，要將新亞書院與其它幾所院校并入香港中文大學，作爲其基礎學院。但改制後的新亞一切標準都得向香港大學[2]看齊，這是唐君毅所不願的。唐君毅希望維護新亞的學風和精神，將新亞辦成牛津那樣能培養出一群偉大人物的學校。對於當時新亞的處境，蔡仁厚在《唐君毅先生的生平與學術》中有過闡述：

在當時，新亞是否要參加中文大學，曾經引起內部的爭論。一般的教授希望參加以提高待遇，學生也希望參加，因爲官立大學畢業，在香港易於找到工作。但參加進去，就要受到香港政府的控制，文化理想就不容易維持。唐先生爲這件事非常痛苦。最後爲了替學生現實的出路著想，終於忍痛參加。參加之後，唐先生又力爭中文大學要采聯合制，使三個書院（新亞書院、崇基書院、聯合書院）的教學與行政能夠獨立，以維護各個書院特有的精神和風格。香港政府雖勉強答應了，但并吞統一三個書院的陰謀陽謀，一直在進行著。尤其對新亞，更是極盡挑剔刁難之能事。因爲聯合書院的董事，多半是香港紳士，所謂高等華人，他們都聽香港政府的。崇基是教會學校，祇要方便傳教，香港政府對於教學與行政上的措施主張，他們無所謂。祇有新亞代表中國文化的理想和立場，所以處境最艱苦。而最可悲可嘆的是，那些二毛子之流，居然在「中文」大學的校政會議上，不說中國話，不用中國文，而一律說英語、用英文，終於氣走了新亞校長錢穆先生。[3]

迫於現實和壓力，1963年底新亞加入香港中文大學，唐君毅被選爲中文大學文學院第一任院長，同時被聘爲哲學系講座教授兼哲學系系務會主席，1964年錢穆辭去新亞書院院長一職，1974年新亞被吞沒，不再有自主辦學權（後文再詳述）。唐君毅早就知道英國人不會容許在它的殖民地上建立一個可以媲美牛津的學校，他們希望的就是中國文化早點消亡。

1958年，唐君毅不忍看到中國文化日漸衰敗，聯合牟宗三、徐復觀、張君勱共同發表《爲中國文化敬告世界人士宣言》，宣言發表後在華人圈裡引起巨大的震動，但中國大陸對此卻無回應。直到二三十年後，國人才意識到這篇宣言的分量。此前唐君毅曾遊歷西方各國，見到了華僑們的生活和精神世界，他對世界文化的融合表示理解，這也是爲「天下一家」做準備，但他始終無法容忍中國人把貶低自己的文化卻甘爲奴隸的言行。中國人在時代浪潮的衝擊下，已經越來越物化，不知道什麼纔是重要的。《爲中國文化敬告世界人士宣言》一出，就受到在港基督教會的聯合反對和討伐，很多在港的中國年輕一代也加入反對陣營。在此背景下，唐君毅的文化危機感越發強烈，1961年發憤寫下《說中華民族之花果飄零》，發表在《祖國》週刊上。

1962年，爲了給中國文化創造傳承的土壤，唐君毅與牟宗三諸先生商議，成立了東方人文學會。這樣的學會可追溯到熊十力在家給弟子授課時期，而且此前牟宗三曾在台灣辦過「人文友會」，師生相聚一堂，講學問答，籌措應對，隨機指點。不同於西式學堂教育，這種教育方式更多體現了中國道統式教育的特質。若不培養幾個文化傳承大師，唐君毅非常擔憂再過幾十年，中國文化便成爲一個如希臘羅馬文化一樣的古董，祇能做做歷史研究了。而東方人文學會，就旨在保存文化典籍，培養青年文化傳承者。

---

[1] 牟宗三：《悼念唐君毅先生》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十七卷《紀念集》（上），九州出版社，2016，第16頁。

[2] 當時西方列強爭相在中國成立大學，時任港督盧押認爲英國同樣需要在香港設立一所大學，一爲與其它列強競爭，二來讓中國人（尤其是香港人）認同英國的價值觀，抗衡其它列強文化理念，便於英國向華南拓展勢力、鞏固其在整個香港的統轄管治。而清政府兩廣總督和省港工商界亦覺得成立大學有助中國人學習西方的科技，使中國自強，遂默許並予以支持。恰又逢當時太古集團轄下的一艘貨船發生工業意外事故，導致多名中國船員傷亡，管理層急欲修補公司形象，便一同捐款資助成立港大。在英國政府和其他香港英資（如匯豐銀行）支持下，盧押最終籌得足夠資金籌建大學，於1910年3月16日主持大學的奠基儀式。

[3] 蔡仁厚：《唐君毅先生的生平與學術》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十七卷《紀念集》（上），九州出版社，2016，第226頁。

1964年，母親逝世，唐君毅很是悲痛，只得停下正在寫的《中國哲學原論》。因母親不習慣香港的生活，故到廣州與妹妹居住。唐君毅一直以爲，他終有一天會回到大陸侍奉母親。1951年他曾給梁漱溟寫信表露過此心跡：「殖民地豈可久居，年來夢魂繚繞，回國之事，幾月必一次。……家母原住此，近以此間生活不適，已與舍妹同赴廣州居住。以後必有自由出入之可能，則毅亦終將至國內侍親。」[1]但直到母親去世，他都沒有回去盡孝，內心產生了強烈的負疚感。牟宗三正好來家拜訪他，一見到牟宗三，他悲痛地說了一句「宗三，我是個罪人！」便跌倒在地。母親離世後很長一段時間，唐君毅都不能從悲痛中恢復過來。

半年後，唐君毅才繼續寫作《中國哲學原論》。而此時，台灣基督教徒要求人們燒掉祖宗牌位，中國大陸的祖宗祠堂和孔廟也毀得差不多了，海峽兩岸發生的這些事讓唐君毅痛心不已，更加發憤著書。1966年，《中國哲學原論》第一卷《導論篇》出版，洋洋灑灑幾十萬字，字字皆其心血。同年，因爲疲勞過度，他左眼視網膜脫落，右眼視力也下降，差點失明，年底到日本治療眼疾，休養八個月。

1967年7月，回到香港的唐君毅再次面臨現實沉重的打擊。「文革」開始，風聲鶴唳，人心浮動。此時的新亞搖搖欲墜，有品德有才學的老師都走了，只留下一群嗷嗷待哺的青年學生。身患疾病的唐君毅依然擔任新亞研究所所長，做著最後的抗爭，念茲在茲維護聯合制，保持新亞辦學的獨立性。

1974年秋，唐君毅、牟宗三皆從中大、新亞退休，他們力推劉述先擔任中大哲學系主任。退休後的唐君毅依然主張維持聯合制，保持新亞書院的自主權。但當時錢穆早已離港赴台隱居，唐君毅、牟宗三又已經退休，新亞的創立人再無話語權，港府立即露出真面目，欲吞并三個書院。其時新亞校長是新亞早期的校友餘英時，1972年由新亞書院董事會決議聘請擔任的，餘英時也是中大副校長。不想這個新亞昔日校友，卻主持操作起中大改制事宜。中大改制的報告書《初步報告書》和《總結報告書》一出，唐君毅、牟宗三等老先生看後極爲不滿，希望哲學系主任劉述先出面反對。但劉述先卻認爲改制是好事，在他看來，往昔的新亞不過是一座破舊學院，改制後就成爲一所全新的現代化大學，爲什麼要維持這破舊的新亞書院呢？況且改制後，學院老師的待遇就會大大提高。因此劉述先拒絕了唐君毅的主張，唐君毅祇能憤而與其絕交，卻又無可奈何，後悔當初自己「所薦非人」。

自1974年起，新亞研究所就已不再接受中大經費補助，中大也不再承認新亞研究所畢業生的學位，等於是把新亞研究所給裁撤了。其後，新亞書院董事會決議，新亞研究所脫離中大，在台灣註冊立案，獨立招收碩士研究生，要「將新亞精神帶出中大」。1977年1月3日，憤慨於港府強行通過改製法案，唐君毅、錢穆等九位董事共同發表《新亞書院董事辭職聲明》[2]。自此，新亞教育事業「花開兩朵，各表一枝」：一朵留在香港中文大學（即其下屬學院的新亞書院），喪失了獨立辦學權；一朵搬回新亞農圃院老校區，即新亞研究所。

1975年，《中國哲學原論》最後一卷《原教篇》出版〔《中國哲學原論》共有《導論篇》、《原性篇》、《原道篇》（三小卷）、《原教篇》四大卷〕。1976年，唐君毅完成《生命存在與心靈境界》最後一次修改。《生命存在與心靈境界》一書乃唐君毅一生學術生命之絕唱，從其動念到完稿歷時三十多年。初稿於1968年春開始動筆，唐君毅僅用四個月就寫成；1969年春夏，又花五個月時間重寫了一遍；後來在寫《中國哲學原論》期間，陸續增補此書，於1976年完稿，交台灣書局付梓。唐君毅在此書的《自序》中曾提到他的寫作習慣：「大率吾之寫文，皆不提筆不已，提筆則一任氣機之自運，不能自休。」[3]

1976年8月，唐君毅病倒，經查是肺癌。夫人確認先生的病情後，非常痛苦，精神恍惚，情緒無常，他反倒勸慰夫人：「儒家的偉大處，是從道德責任使命感出發來講生死，生則盡其在我，死則視死如歸，……若

[1] 唐君毅：《唐君毅致梁漱溟》，載梁培寬編註《梁漱溟往來書信集》（下），上海人民出版社，2017，第888頁。
[2] 汪麗華、何仁富：《唐君毅年譜長編》，中國社會科學出版社，2018，第566頁。
[3] 唐君毅：《中國現代學術經典：唐君毅卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996，第4頁。

生與仁義不可兼時，則殺身成仁捨生取義。」[1]學生劉伍華來看望先生，勸他安心養病，不要太操勞，唐君毅卻說：「眼前的事不能不管，應當盡心。」[2]1978年2月，唐先生病逝於香港，享年七十歲。如牟宗三所言，唐君毅是文化意識宇宙之巨人。

㈢徐復觀：政治與學術之間

徐復觀（1903—1982），湖北黃岡浠水縣人，原名秉常，字佛觀，後由熊十力更名爲復觀，取義於《老子》的「萬物並作，吾以觀復」。徐復觀是「現代新儒家」的代表人物之一。

徐復觀出生於湖北省黃岡市浠水縣，與熊十力的故里相距僅十公里左右，因此他們是老鄉。但徐復觀說他從來不知道熊先生的姓字。[3]浠水縣原名蘄（qí）水縣，熊十力十五歲到蘄水跟隨兩位何先生學王船山、王陽明時，徐復觀還沒有出生。1901年，熊十力跑到武漢參軍去了，徐復觀依然沒有出生。後來，徐復觀出生長大，熊十力也遠走他鄉工作和求學去了。所以，早期的他們雖然相距很近，但時間上並無交集。

蘄水（浠水）地處蘄黃要地，此地自宋朝以來的九百年間，尤愛宋明理學。熊十力的父親就是一個典型的宋明理學浸潤出來的教書先生。徐復觀說：「當時的風氣，一個中人之家如有兩個以上的兒子，總盡可能地讓一個兒子讀書。」故他的家庭也有詩書傳家的傳統：曾祖父是個舉人；伯祖父是位優貢[4]，八股文作得不錯，排行老二和老三的祖父和叔祖父則種田；到了父親這一輩，則是父親讀書，叔父種田。徐復觀回憶：

我父親讀書，叔父種田。我小時聽到母親和其他伯叔們說，父親讀書非常用功。整天坐在書桌邊，椅子腳下面的地磨成了四個小洞。到二十歲左右，吐血吐得很厲害；全靠非常能幹的祖母的照顧，纔不曾死去。但天分大概很低，八股文一直作不好；考來考去，考不到一名秀才，只好靠教蒙館爲生。種田的叔父耐不住吵著分了家。[5]

因沒有秀才的頭銜，父親的蒙館不知名，很長一段時間都衹是教著不到十個窮苦的兒童，蒙館或曰私塾沒有什麼收入，父親衹有微薄的工資。而徐復觀有一個哥哥和兩個姐姐，靠著父親那點微薄收入和一點薄田，根本不夠家里人吃飽飯，經常到春季就缺糧，每天喝點清湯寡水度日。儘管如此，父親「做人很正派，不『管閑事』，教書很認真，講解得很清楚」。1911年辛亥革命以後，有一年縣裡舉行全縣師資考試，父親考了第一名，蒙館招生才容易起來，收入開始增加，到1918年以後，生活逐漸好轉，「漸由春季缺糧而進到穀麥相接；再進到只吃谷，不吃麥，可以稱爲富農了」。儘管1926年後公立的初、高級小學慢慢發達，西式教育開始普及，私塾受到淘汰，但其父親的私塾教書生涯，卻持續到抗戰末期。[6]

徐復觀提到他發蒙（開始讀書識字）的時間就在辛亥革命（1911）這一年，徐復觀已經八歲了。原因是父親的私塾開在比較遠的地方，所以他遲遲沒有上私塾。但據其自述，小時候的自己還是挺聰明的，雖然沒有人教認字，只聽別的小朋友背一下《三字經》，自己就能記住並背下。父親發現了他的聰明後，就把兩代科舉考試沒有達到的希望，寄託在他身上。從此，父親就逼著他學，教的內容都是以應付科舉考試爲目的，最希望他能夠做官，對他管教得非常嚴：

父親用科舉鼓勵我的千言萬語，只當作耳邊風。這越發使父親焦急起來，逼得越緊。我每早背完《論語》

---

[1] 謝方回：《憶先夫唐君毅先生》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第 484 頁。
[2] 謝方回：《憶先夫唐君毅先生》，載謝廷光《唐君毅全集》第三十八卷《紀念集》（下），九州出版社，2016，第 485 頁。
[3] 參見徐復觀：《有關熊十力先生生平的只鱗片爪》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 192 頁。
[4] 在中國科舉時代，凡府、州、縣學生員（秀才）中之成績優異者，經挑選可升入京師的國子監（太學）讀書。這些被選中者不再是本府、州、縣學的生員，而統稱之爲「貢生」。其意爲向皇帝貢獻人才。然而各代貢生的具體名目不一：明代有歲貢、選貢、恩貢和納貢；清代有恩貢、拔貢，副貢、歲貢、優貢和例貢。
[5] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸·生平》，九州出版社，2014，第 23 頁。
[6] 參見徐復觀：《無慚尺布裹頭歸·生平》，九州出版社，2014，第 24 頁。

《孟子》《論說入門》這類的東西以後，都要講一遍給他聽，錯一點，輕則用手糾臉皮，重則在頭上打「栗殼」。字的好壞，和考試有關係，每天練字時，他站在旁邊，一筆不對便一栗殼打下來，打得我淚眼模糊，越寫越壞。有時我被打得性起，把紙筆一丟，索性不寫，這樣便要大打一頓，我就大哭一場，他再百樣地哄我。晚上帶我睡覺，在我睡意正濃時，突然考我某一句書或某一段文章；若是睡著不醒，或答得不對，便用手扭小腿肉。舊曆年放假，但我沒有假放。除日村中兒童從事大掃除，我非常想參加，卻不准我參加。有時母親看到我坐呆了，叫我出去溜一溜。我前面走出去，父親便從後面追出來，逼著我回到書桌邊去。[1]

在父親的嚴管下，徐復觀度過了幾年私塾時光，學了四書五經和《綱鑒易知錄》《古文觀止》等書。徐復觀十二歲時，父親把他送到縣城高等小學，並托付給國文老師高少庵先生。此後徐復觀離開家鄉，學習住宿都在縣城的高小。本來徐復觀對高少庵還是有些忌憚的，後來，高少庵讓他寫一篇《學而時習之》的作文，徐復觀呈上去後，高少庵沒有評論一個字，衹是放到抽屜中。幾天後縣城有名的拔貢（貢生的一種）嚴恩露來看望高少庵，高少庵拿出徐復觀的作文卷子，壓低聲音誇了徐復觀一番，說他比徐味三還要強，徐是當時族裡赫赫有名的做過幾任縣長且還是舉人的人物。聽了這句話，徐復觀心裡生起了莫名的自負：「原來我比他強呀！」再加上第二年在中學的招考時考了個第一名，這在科舉氣氛還十分濃厚的村子裡，是十分轟動的事。徐復觀就更得意了。過早地出名，心中難免驕傲自負，加上高少庵不像父親一樣嚴厲管教他，導致他開始墮落，看了三年小說，算是對父親的叛逆。徐復觀回憶這件事時說：「把我的幼年時代完全葬送掉了。」又說：「回想起來，沒有進高小以前，我雖然也有些調皮，但是一片純樸、真誠，沒有絲毫的壞念頭。一進了高小以後，除了不用功外，各種壞習慣、壞念頭，都慢慢沾上了。我常常想，受不夠水準的學校教育，完全是人生墮落的過程。」[2]

高小期間，徐復觀玩心越來越大，且經常和同學搞惡作劇。還有一個學期就畢業時，徐復觀因爲罵了學校的潘學監，被潘學監告到校長室，本來校長只想打兩下手就了事，誰知他連校長一起罵，這下被開了學籍。回家又不敢告訴父親，不久父親聽說了他被開除的事後，氣得要死，責令他元宵後再去上學，否則再狠狠打一頓。「這樣一來，衹有再去，點名冊子上根本沒有我的姓名，但我依然嘻嘻哈哈地跟著同學一起上課。一直到畢業考試的前兩個月，冊子上又突然有了我的姓名。以最優秀的學生入校，以倒第六名畢業。這是民國七年（1918）的六月初的事情。」[3]

父親一生不沾一分不義之財，沒有做一件敗德之事，是一個堂堂正正的教書人。母親生性敦厚，老實本分，裹著小腳幹著家裡內內外外的粗重活，還常常斷糧，飢腸轆轆，卻從來都是樂觀開朗有說有笑，沒有因揭不開鍋而抱怨過一句。父母經常對徐復觀提做官的事，雖然令徐復觀很反感，也是日後他踏上仕途的原因。父母的敦厚品德，加上鄉野生活的單純樸實，使得徐復觀的心靈蘊含著生命原始而樸實的特質，這種特質迫使他無論走到哪裡，都渴望回到生命的本原上來。

高小畢業後，徐復觀十五歲，因爲家裡的經濟條件所限，陞學是不可能的了。但父親對徐復觀未來要如何發展，實在沒有具體的規劃。因此他只好憑著自己對中醫的興趣，想和同學開間藥鋪，將來做一個走方郎中。藥櫃都買來了，當去縣城拿畢業證時，遇到同鄉指點，說考入武昌省立第一師範學校，五年就能畢業，伙食住宿等費用全由公家供給。於是，徵求了父親的意見後，徐復觀放棄了做中醫的理想，在高小畢業這年就考入了武昌省立第一師範。

1918年，徐復觀來到武昌讀書。「師範校長是黃陂劉鳳章（號文卿）先生，講陽明之學，提倡知行合一，校規嚴肅，讀書風氣很盛。同時，同學的國文水準很高，圖書館藏書也相當豐富，請的教師也相當整齊；這

[1] 參見徐復觀：《無慚尺布裹頭歸·生平》，九州出版社，2014，第 26 頁。
[2] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸·生平》，九州出版社，2014，第 28 頁。
[3] 參見徐復觀：《無慚尺布裹頭歸·生平》，九州出版社，2014，第 27—31 頁。

樣，在精神上不知不覺地把我向上提了一步。」[1]徐復觀入學時很自信，但作文寫得不好，總是班裡倒數二三名。起初他以爲是批改作文的先生沒看懂自己的文章，當拿了旁邊同學的卷子來看之後，發現確實是自己寫得不夠好。「這到底是什麼道理？好多次偷流著眼淚，總是想不通。」[2]有一天看到同學的書桌上有一本《荀子》，被「青出於藍而勝於藍」這段話吸引，一發不可收地看起來。並且由此知道了先秦諸子，此後就夜以繼日地看起諸子百家之作來。徐復觀尤其喜歡《莊子》，讀不懂時，就到圖書館借了五六種不同版本的註解書來看。讀了諸子百家，徐復觀對書籍的選擇也和以前不同了，看梁啟超、梁漱溟、胡適等人的學術著作時，衹是以看舊小說的心情來讀。到第三年，自己的作文就常是第一第二了。「我纔慢慢知道，文章的好壞，不僅僅是靠開闔跌宕的那一套技巧，而是要有內容。就一般的文章說，有思想才有內容；而思想是要在有價值的古典中妊育啟發出來，並且要在時代的氣氛中開花結果。」[3]

徐復觀發出這番感慨是有箇中原因的。雖然父親從小就教自己背誦四書五經，並作八股文，但當時他更多是在被動和反叛的心理下來讀書，所以此種方式對他而言是有害而無益；讀高小的三年期間，又衹是胡亂看了幾年小說，對他的思想無甚啟發；唯有在師範五年的讀書，纔是因興趣而讀，諸子百家給他奠定了深厚的思想基礎。

1923年，徐復觀從學校畢業了，準備找一份工作，給家庭減輕負擔，卻被分到縣城一所小學當教員，工資衹有半價。實在維持不下去的徐復觀決定鋌而走險繼續去武昌謀生。那時，武昌正在創辦國學館，吸引大批有志於國學或生活無著落的青年，徐復觀兩者皆佔，便到了國學館。當時，由國學大師黃侃批閱考生的卷子，看到徐復觀的文章後，硬是把他定爲三千學子中的第一名[4]。自此徐復觀來到國學館，在黃侃門下學習，黃侃也是蘄黃人士，與徐復觀也是老鄉。但此時徐復觀讀書並不用功，功課時好時壞，生活完全靠獎學金維持，因此朝不保夕。他覺得自己的不用功愧對了黃侃，不敢宣稱自己是黃侃的學生。據其回憶：「雖然住了三年國學館，但此時已失掉了讀書時的新鮮感覺，所以進益並不多。」[5]另外，在國學館讀書時期，徐復觀心頭漸漸浮出了兩大願望：一是當圖書館長，一是當大學教授。[6]這應當是他日後與學術打交道的緣起。

奇怪的是，在那個軍閥割據的年代，徐復觀在相當長的讀書時間裡，都沒有看過什麼政治類的書籍。直到1926年，迫於生計的他去了黃陂投軍。當時投到了國民革命軍旅長陶子欽那裡，陶子欽也是他的同鄉。陶子欽詢問得知他竟然沒有讀過孫中山的著作，覺得奇怪，隨手送了他一本《三民主義》。這是徐復觀與政治思想發生關涉的開端。此後，他從孫中山那裡知道了馬克思、恩格斯等，也知道了唯物論。從1926年底開始，直到1940年，十幾年間，徐復觀一門心思轉而閱讀這類書，徐復觀稱「它實在填補了我從青年到壯年的一段精神上的空虛」[7]。轉而閱讀馬恩系列著作和政治軍事書籍時，也是徐復觀開始厭棄中國文化之時，也是他一改從前倒在母親懷裡發嗲的習慣之時。以後難得回一次家，和母親卻再也沒了以前的親近，母子之間多了一層薄霧，相對無語，「這就是我所能得到的文化」[8]。他曾說道：

我在一九二六年以前讀的多是線裝書。對「五四運動」，雖曾扛著反日的旗子到街頭去演講，但對當時的文藝思潮卻是很隔膜的。後來國民革命軍到武漢，我的態度開始改變了，自問讀的那些古書有什麼用處，漸漸對線裝書甚至對整個中國文化，發生很大的反感。在當時，偶然看到魯迅的《吶喊》，便十分佩服。因爲他所批評的，也是我所要批評而不能表達出來的。他的文字潑辣生動，不同於線裝書裡的陳腔濫調，一下

[1] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第 31 頁。
[2] 徐復觀：《我的讀書生活》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 182 頁。
[3] 徐復觀：《我的讀書生活》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 182 頁。
[4] 參見李山、張重崗、王來寧：《現代新儒家傳》，山東人民出版社，2002，第 730 頁。
[5] 徐復觀：《我的讀書生活》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 183 頁。
[6] 參見徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第 65 頁。
[7] 徐復觀：《我的讀書生活》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第 184 頁。
[8] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第 41 頁。

子我便變成魯迅迷了。自一九二六至二八年間，凡能買到的魯迅作品，我都熱心地讀過了。不過，我是一個肯用腦筋的人。讀完了魯迅的作品以後，感到對國家、對社會，祇是一片烏黑烏黑。他所投給我的光芒，祇是純否定性的光芒，因而不免發生一種空虛悵惘的感覺。[1]

1927年，徐復觀被陶子欽派去管理刑罰，親眼看到孩子受刑的痛苦及其對生命的渴望，讓他無法忍受。於是，他辭職不幹了！同年10月，轉而去武昌當了省立第七小學的校長[2]。才當了幾個月校長，1928年3月，陶子欽又推薦他去日本留學，於他而言，當然是喜出望外的。在日本，他開始對京都帝大的教授河上肇之《經濟學大綱》感興趣，兩相對比之下，認爲魯迅的分量太輕了，便由魯迅迷變成河上迷。但因沒有學費攻讀經濟學，只好稀裡糊塗地進入陸軍士官學校步兵科。但1931年「九・一八」事變後，徐復觀在救國心切的責任心驅使下，放棄留日深造的機會，和同學們返回上海，奔走呼號，組織抗日。但一個月的結果是冷酷、黯淡，同學們也就各奔前程，不再談救國大志。他也就從上海返回湖北。可以說從日本回國後，徐復觀開始熱衷於政治。

我不知怎的突然想組織一個國共之間的政黨，即是要以唯物辯證法來完成三民主義理論的發展，以發展完成了的三民主義來指導中國的革命。說幹就幹，當時也集結了十幾個年輕的人，開了兩三次會，研究宣言和綱領，並取了一個「開進社」的名稱。「開進」是進入作戰位置，完成作戰準備的軍用術語。[3]

「開進社」不到兩個月，自己就把錢花光了。因爲生計問題，不得不放下一切，跑到廣西當營附，從此與軍隊結下甚深的緣分。1932年，他還結識了白崇禧，又被派到南寧去當上尉營副。出色的政治能力，正規的軍事訓練，剛毅豪爽的品質，使他在軍隊很受歡迎，收穫的榮譽越來越多。在軍隊裡暫時不用再考慮生計問題，但國家的安危時刻懸在徐復觀心裡，他一直思考如何結束割據局面，統一祖國的問題。此後，徐復觀雖一直在軍隊或官場做事，但都不如意。在軍隊轉戰中，徐復觀看到了同僚乃至領導的無能和腐敗，看到了一些人對抗戰的消極。有著極深憂患意識、救國心切的徐復觀萬分沮喪。權力具有極強的反噬力和腐蝕力，徐復觀身處濁世濁政中，卻沒有與其同流合污，仍能以天下爲己任，是一難得之事。

1942年，徐復觀以軍令部聯絡參謀的身份派駐延安，與毛澤東、周恩來等有過多次直接接觸，看到了共產黨幹部的刻苦和犧牲精神，他認爲共產黨志在全面奪權，國民黨是擋不住的。徐復觀對國民黨的事業很失望，但心中的理想始終沒有熄滅，希望重振國民黨來救國，祇是苦於沒有效力的方式。由於失望，加上沒有得到重用，徐復觀只想辭職回故鄉。他辭官後住在陶子欽家裡，準備坐船回湖北老家。在等船期間，陶子欽勸他去見何應欽總長，報告他在延安的所見、對時勢的看法以及對國民黨的憂慮。徐復觀便去了。見到何應欽後，徐復觀就談了自己的諸多看法。何應欽問他回湖北老家幹什麼。他回答「種田」。何應欽很驚訝地說：「不要離開重慶。」當天下午六點，便接到了蔣介石接見的通知。

見蔣介石的時候，被警告只許講五分鐘。結果蔣介石一直讓他講，他一下講了三十多分鐘；蔣介石還讓他把所講的寫成報告，但那時他只想回湖北，不想寫什麼報告。過了兩天，晚上十點又被蔣介石約談。蔣介石祇是問了他家裡的一些情況，說「生活大概相當苦」，便寫下一張「送徐參謀復觀三千元」的便條。又寫了一張「不要離開重慶」的便條。兩張便條硬塞到徐復觀口袋裡。蔣介石第二天要坐飛機奔赴開羅參加會議，晚上仍然不忘對他這個默默無聞的軍人加以挽留，徐復觀被蔣介石的誠意感動，決定留下來寫報告。[4]

徐復觀在國民黨內並不是一帆風順，雖然受到重視得以待在蔣介石身邊，接觸了眾多決策高層，但經常受到同僚的排擠。看到了太多官場黑暗，看到了國民黨內部都是一群攀名附利、拉幫結派的投機分子，靠這

[1] 徐復觀：《中國文學論集・漫談魯迅》，九州出版社，2014，第502頁。
[2] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第64頁。
[3] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第66頁。
[4] 參見徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第160—161頁。

些人救國救民是不可能的，他放眼中國，唯有知識分子有良心。便希望能從知識分子中挖掘優秀的人才，振興國民黨。於是，徐復觀從蔣介石那裡要來一筆錢，和商務印書館合作辦了一個純粹的學術性刊物《學原》。完美實現了從政治到學術的轉身。

自民國三十年（1941）起，對時代暴風雨的預感，一直壓在我的精神上，簡直吐不過氣來。爲了想搶救危機，幾年來絞盡了我的心血。從三十三年到三十五年，浮在表面上的黨政軍人物，我大體都看到了。老實說，我沒有發現可以擔當時代艱苦的人才，甚至不曾發現對國家社會，真正有誠意、有願心的人物。沒有人才，一切都無從說起。難道說這樣大的國家民族，就此完事嗎？於是我假定，國家的人才恐怕是藏在黨政軍以外的學術界，尤其是各大學的教授先生裡面。因爲我自己想當大學教授而無法當到，所以對大學教授的評價非常地高，以爲這些人正是真才實學、血性良心結合在一起的國家元氣。於是由我內心所蘊蓄的二十年來的憧憬，及由對時代責任感而來的迫切期待，便急於想和這些先生們通通聲氣。但隔行如隔山，一個丘八憑什麼和他們來往呢？我在奉化蔣公那裡要來一筆錢，和商務印書館合作，辦一個純學術性的刊物《學原》。我是想以此爲橋樑，有機會和教授先生們接近，由此來發現國家的新希望，同時也是我想回到學術圈裡的一個嘗試。[1]

得到蔣介石重視的同時，徐復觀也拜訪了熊十力。早在1927年，徐復觀就聽友人賀君極力推崇過熊十力，但當時的他頗爲自負，不知學問爲何物，自然也就不關心學問，只覺得熊十力的故事很有意思，聽了一笑了之。1944年春，他在重慶陶子欽處看到熊十力的《新唯識論》，隨手借來翻閱，立即被熊十力的學問折服。這重新喚起了賀君曾經給他說熊十力的回憶。徐復觀開始打聽他老人家的情況，知道他在重慶的勉仁書院後，給熊十力寄去了一封仰慕信。沒想到，熊十力給他回信了。徐復觀正高興著，打開信一看，卻全都是教訓自己的話，批評他對前輩沒有禮貌，字跡潦草，誠意不足，還講了一堆爲人治學的道理。看完信後，徐復觀很是受教！「這封信所給我的啟發與感動，超過了《新唯識論》。因爲句句堅實凝重，在率直的語氣中，含有磁性的吸引力。」[2]

幾次通信後，熊十力直覺徐復觀是讀書的料子，便讓徐復觀到勉仁書院看他。大概在1945年春天，徐復觀穿著陸軍少將軍服去見熊十力，這一見對徐復觀而言是起死回生的，他回憶說：

我決心扣學問之門的勇氣，是啟發自熊十力先生。對中國文化，從二十年的厭棄心理中轉變過來，因而多有一點認識，也是得自熊先生的啟示。第一次我穿軍服到北碚金剛碑勉仁書院看他時，請教應該讀什麼書。他老先生教我讀王船山的《讀通鑒論》，我說那早年已經讀過了，他以不高興的神氣說：「你並沒有讀懂，應當再讀。」過了些時候再去見他，說《讀通鑒論》已經讀完了。他問：「有點什麼心得？」於是我接二連三地說出我的許多不同意的地方。他老先生未聽完便怒聲斥罵說：「你這個東西，怎麼會讀得進書！任何書的內容，都是有好的地方，也有壞的地方。你爲什麼不先看出它的好的地方，卻專門去挑壞的；這樣讀書，就是讀了百部千部，你會受到書的什麼益處？讀書是要先看出它的好處，再批評它的壞處，這纔像吃東西一樣，經過消化而攝取了營養。譬如《讀通鑒論》，某一段該是多麼有意義；又如某一段，理解是如何深刻。你記得嗎？你懂得嗎？你這樣讀書，真太沒有出息！」這一罵，罵得我這個陸軍少將目瞪口呆。腦筋裡亂轉著：原來這位先生罵人罵得這樣凶！原來他讀書讀得這樣熟！原來讀書是要先讀出每一部的意義！這對於我是起死回生的一罵。恐怕對於一切聰明自負但並沒有走進學問之門的青年人、中年人、老年人，都是起死回生的一罵！近年來，我每遇見覺得沒有什麼書值得去讀的人，便知道一定是以小聰明耽誤一生的人。以後同熊先生在一起，每談到某一文化問題時，他老人家聽了我的意見以後，總是帶勸帶罵地說，「你這東西，這種浮薄的看法，難道說我不曾想到？但是……這如何說得通呢？再進一層，又可以這樣地想……但這也說不

[1] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第66—67頁。
[2] 徐復觀：《有關熊十力先生生平的只鱗片爪》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第193頁。

通。經過幾個層次的分析後，所以才得出這樣的結論」。受到他老先生不斷的錘煉，才逐漸使我從個人的浮淺中掙扎出來，也不讓自己被浮淺的風氣淹沒下去，慢慢感到精神上總要追求一個什麼。爲了要追求一個什麼而打開書本子，這和漫無目標的讀書，在效果上便完全是兩樣。[1]

在熊十力面前，學生就是學生，不管對方是多大的官，學了多少知識，絕不會給任何特殊待遇。這點徐復觀想錯了，他穿著軍服前去拜訪老先生，多少有些賣弄身份之嫌。熊十力用獅子吼剝掉了他的人情世故，喚醒了他沉睡的心靈。這種撞擊在徐復觀的心中留下太強烈的印象，使他終生難忘。熊先生這一罵，直讓他擺脫了新文化思潮帶給他的對中國文化之負面影響，從厭棄中國文化轉而熱愛中國文化、回歸中國文化。

熊十力罵過很多學生，罵著罵著有些學生就遠離了他，但對於他看好的學生，他便以各種方式培育他們。牟宗三是個難得的法器，別人都看到他身上放蕩不羈的缺點，熊十力卻能看出他的優點。唐君毅的根基很好，需要循循善誘，他便加以耐心教導，待他境界提高，自然貫通。而徐復觀，心中有真情，無奈被世俗的渾濁遮蔽太久，需要給他獅子般的震吼。熊十力與徐復觀師生二人本就是老鄉，同淪異鄉異地，感情上有天然的親近感。由於這種地緣上的親近，他們在交流的時候也比較順暢。因此，徐復觀很能受罵，也能正確理解熊十力爲什麼罵他。故徐復觀與熊十力沒有疏遠，反而越來越親近，學問也進步得很快。熊十力還把他原來的字改爲「復觀」，取義《老子》「萬物並作，吾以觀復」。這個名字，此後他沿用了一生。

1945年春，徐復觀去勉仁書院看望熊十力。臨走時，熊十力送他送得很遠，一邊走，熊十力一邊跟他述說自己的故事，「並時時淌下眼淚」，最後跟徐復觀反覆強調講學的作用，可以爲國家培植根本，爲社會轉移風氣。熊十力經常隨機指點他爲學的奧妙。1945年冬天，熊十力暫住他家，他的女兒均琴剛剛三歲。熊十力問她：「喜不喜歡我住在你家？」「不喜歡。」「爲什麼？」「你把我家的好東西都吃掉了。」先生大笑，用鬍鬚刺她的鼻孔說：「這個小女兒一定有出息。」同時，在看到徐復觀生活和讀書不分後，有一次用手指著徐復觀說：「你和太太、小孩子這樣親密，怎能認真讀點書。」[2]在重慶期間，他還與牟宗三、唐君毅開始交遊，有良師益友的相伴，徐復觀漸漸脫離了政治。

1946年，抗戰勝利後，徐復觀回到南京，第一件事就是申請退役。退役後開始創辦《學原》雜誌。當時熊十力、錢穆、朱光潛、唐蘭、唐君毅、牟宗三等皆在上面譔稿發文，稿件的質量很高，經費上也得到蔣介石的支持，《學原》辦得很成功。這爲他進入學術圈打下了一定的基礎。1948年底，政治局勢劇變，《學原》停辦。但政治局勢的變化，也將徐復觀再次拉到政治風口。

1949年3月，蔣介石下野後，退居奉化溪口，又召見徐復觀，在那裡住了四十天，與他商討中興事宜[3]。1943年，徐復觀就有改組國民黨的想法。1947年，形勢刻不容緩，他的思想也成熟了，於是再次向蔣介石進言。1948年，再次進言，希望培育新生力量。但如今都1949年了，國民黨已成頹勢，蔣介石就想起這位總是苦心提醒自己居安思危的部下。徐復觀臨危受命，感念於蔣介石對自己的知遇之恩，即使不想再涉及政治的他，也不得不去。此前他幾次提出的想法，都無法在國民黨順利推行。這次的情況也不言而喻，他的方案再次不了了之。原因無他，乃在於大勢所趨，不是某個人能夠扭轉得了的。後來據牟宗三說，國民黨退守台灣後，於1950年大搞改造運動，改造的方案雖是由徐復觀提出，最後改造委員裡卻沒有他的名字。「對於這麼一個人，國民黨還不能有一個恰當的安排，這表示太差了。」[4]

對政治失望的徐復觀，認爲自己更適合學術，又向蔣介石要到了一筆經費辦雜誌。於是，1949年6月，徐

[1] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第51—52頁。
[2] 徐復觀：《有關熊十力先生生平的只鱗片爪》，載梁漱溟、熊十力、唐君毅等著《生命的奮進：五大師回憶錄》，九州出版社，2017，第199、194頁。
[3] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第67頁。
[4] 牟宗三：《徐復觀先生的學術思想》，載餘紀忠等《追懷》，九州出版社，2014，第204頁。

復觀在香港創辦《民主評論》[1]，並在台灣設立分社，爲流亡港台的學人提供了第一塊新儒家學術陣地。也由此與唐君毅、牟宗三、錢穆、張丕介等人的聯繫進一步緊密。

徐復觀去了台灣、香港後，徹底從政治轉到學界，受到當時許多文人的冷嘲熱諷。「當時有的朋友在背後說，『徐復觀的文章，是錢賓四、唐君毅這些先生捉刀的』。一年以後，又有朋友說，『徐復觀的文章寫得不壞，可惜衹能寫政論，不能寫學術性的』。」[2]文人相輕，自古有之。但徐復觀面對別人的嫉妒和輕視，他也不在乎，不過是依良心做事。

1952年，台中省立農學院院長林一民先生來請他去當老師。徐復觀說自己是「丘八[3]出身」，沒資格到大學當老師。校長說他在大陸時就是武大教授，堅持要他去，不去就下跪。拒絕不過的徐復觀就去了。第一年講「國際組織與國際現勢」的新課，第二年開始講他喜歡的國文，終於實現了當大學教授之夢。雖然自己教得起勁，「但農學院的學生本不是學國文的，所以從結果上說，總不免有空虛之感」[4]。遂產生了去意。1955年，在朋友沈剛伯的推薦下，到台灣私立東海大學任教，此時他已經將近五十歲了。徐復觀的學生薛順雄回憶：「他到東海，心裡感到有份責任，我記得徐老師親自告訴我的話，他說從清代中期以後一直到大陸的淪陷，中間盡是反覆的戰亂。中國的民族非常可憐，在這百年戰亂裡頭，我們一直在衰退，真正的原因衹有兩個：第一個原因，我們中國人對自己的自信完全喪失；第二，我們對於整個文化的根完全斬斷。」[5]

1956年，寫下《我所瞭解的蔣總統的一面》，理性剖析蔣介石的任人唯親和拙於納諫的性格乃國民黨失敗的根本。這篇文章口口相傳，重印十一次，引起巨大反響。同時也引起國民黨的不滿。最後因爲此文，徐復觀與國民黨徹底脫離關係。

徐復觀到東海大學任教後，也是是非不斷，「到東大後，聽說有某要人曾以兩次長途電話要曾前校長解我的聘；也有人說，我們講中國文化，影響了基督教義的宣揚」[6]。因爲東海大學是台灣第一所基督教背景的著名綜合大學，而徐復觀一到大學中就樹起弘揚中國文化的旗幟，再加上他是半路出身，自然招惹一些非議。本著息事寧人的態度，在他的努力下，事情終於平靜下來。東海大學環境清幽，是讀書的最佳地方。因此在平靜的十幾年間，徐復觀一頭扎進書齋裡，一邊教，一邊讀，教學相長。他沿著熊十力的路線，探求中國聖哲思想，學問日益廣大。東海大學的十幾年冷板凳，創造了他學術上的第一個黃金時期。

1969年，徐復觀被迫從東海大學退休。退休後，於1970年來到新亞書院任教，同時爲中文大學的客座教授。1974年，唐君毅、牟宗三、徐復觀等人將新亞研究所脫離中大，直到1982年去世，徐復觀一直執教於此。這是他的第二個黃金時期。先後寫成《中國人性論史》（先秦篇）、《兩漢思想史》（共三卷）等代表性著作，以及有關西周春秋戰國時代發展關鍵的諸篇文章，以疏通致遠，爲保存中國文化做出了巨大貢獻。

相對於唐君毅的早熟，徐復觀真乃晚成。自己之所以走上學術一途，實得益於熊師。故徐復觀晚年回憶起熊十力，就像回憶自己的父親一樣，每每想念恩師就變得十分感性，一個性情剛毅的大男人時不時還能哭起來。他在《悼念熊十力先生》中說：「熊先生對人的態度，不僅他自己無一毫人情世故；並且以他自己人格的全力量，直接薄迫於對方，使對方的人情世故，亦皆被剝落得乾乾淨淨，不能不以自己的人格與熊先生的人格，直接照面，因而得到激昂感奮，開啟出生命的新機。所以許多負大名的名士學者，並沒有真正的學生，而熊先生倒有真正的學生，其原因在於此。他由人格所發出的迫力，在《十力語要》的各短篇書札中，在《讀經示要》的各篇文章中，都可使讀者感受得到。」[7]

---

[1] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第 68 頁。
[2] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第 68 頁。
[3] 舊時稱兵爲「丘八」，又稱「八太爺」，含貶義。
[4] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第 70 頁。
[5] 薛順雄：《徐復觀老師在東海的教書生涯》，載餘紀忠等《追懷》，九州出版社，2014，第 204 頁。
[6] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・生平》，九州出版社，2014，第 70 頁。
[7] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸・交往》，九州出版社，2014，第 98 頁。

在熊十力的啟迪下，徐復觀從權傾一時的蔣介石核心幕僚，急流勇退爲一介書生，從此將整個生命注入傳統文化的研究中，爲中國文化正名，取得不凡的成就。可以說，沒有熊十力，就沒有一代大儒徐復觀。

三、新儒家第三代：花果飄零，卻生生不息

中國文化雖然病了，但是中國文化並沒有死，中國文化並不是古代希臘、羅馬的文化，也並不能把它僅僅當成一門學問來研究，而是要用生命來傳承。第一期的先秦儒學是中國文化的大本大源，第二期的宋明理學是中國文化在遇到印度佛法之後開出的兩朵花。當中國文化遇到西方文化，儒家文化進入發展的第三期，也就是新儒學。新儒學經歷第一代的新儒學三聖之開山，再經第二代主要代表人物的發揚，傳到了第三代，是以杜維明、霍韜晦等爲代表。縱觀三期儒學，第一、二期兼具學統與道統傳承，並以道統爲本，從孔孟到陸九淵再到陽明，這些主要代表人物皆徹悟了心性，活出了十六字心法；可惜的是到了第三期儒學的新儒家，只剩下學統傳承，再無道統傳承，特別是到了新儒家第二代的幾個主要人物，更加忽略道統，導致第三期儒學傳到第三代即「花果飄零」。

㈠杜維明：致力於傳統文化的創造性轉化

杜維明（1940—），中國當代著名學者，現代新儒家第三代主要人物。

1940年，杜維明出生於雲南昆明，祖籍廣東南海縣（今廣東佛山南海區）。1945年舉家遷往上海，杜維明在上海入讀小學。1949年隨家遷往台灣，入讀台北女師附小。1951年升入台北建國中學讀初中，利用週末在一位老師家裡學了兩年的古文；1954年升入建國中學的高中。杜維明開始接觸儒家的經歷頗爲神奇，2012年的一篇採訪文曾報道說：

「現在回想起來也有點奇怪，我對儒家產生興趣是我在十四歲的時候」，杜維明先生笑著回憶說。當時杜維明正在台灣的建國中學讀書。其中一位老師講民族精神的政治課，學生們都不願意聽，有時還會搞些惡作劇。可是有一天，這位老師選了五個學生，要他們來他家裡，「我想教你們一點你們在學校裡學不到的東西，這些東西對陞學考試是沒有用的，我教你們是完全免費的，可是有一個條件，你們不能缺課」。

杜維明和其他四位同學來到老師家裡，老師第一次講《古詩十九首》，第二次講《大學》。「我突然感覺到，這纔是我要學習的。」杜維明說，「此後，每個星期天下午1點來，5點多走，我們五個同學跟著他學習了兩年」。[1]

上文提到的「老師」就是周文傑，而周文傑正是牟宗三的弟子，故杜維明的啟蒙思想來自牟宗三。杜維明十四歲（1954）時，在周老師的教誨下，知道了儒家「學以成人」這一修身思想，對人禽、夷夏、義利、王霸之辯也有了初步認識，從此產生了興趣。期間，周文傑引介杜維明認識了牟宗三，當時牟宗三正在台灣師範學院講授「中國哲學」課程。以此因緣，1954年開始，杜維明與四五位學友在暑假期間參加牟宗三主持的「東方人文友會」，旁聽牟宗三的課。通過「東方人文友會」，他還結識了徐復觀和唐君毅兩位先生。杜維明曾回憶說：「在中學的時候，因爲從牟宗三先生游，同時參加東方人文友會也碰到了唐君毅先生，可能在一九五四年至一九五五年我十四、十五歲（或十六、十七歲）時就見到徐先生。從那時候開始，他和我每一次見面一定是論學，即使是有很多非常困難、艱苦的政治問題，他可以跟我討論，但是基本上是以學術爲对象。」[2]有了與牟宗三、徐復觀的親炙機緣，1957年高中畢業時，杜維明就順其自然地報考了牟、徐兩位先

[1] 馬國川：《「建國任務尚未完成」：專訪北京大學高等人文研究院院長杜維明》，《財經》2012 年第 5 期，第 37—41 頁。
[2] 杜維明：《徐復觀先生的人格風範》，載餘紀忠等《追懷》，九州出版社，2014，第 177 頁。

生正在任教的東海大學。

當時，杜維明是以第一名的成績考入東海大學的外文系。因當時的台灣也存在著厭惡傳統文化、輕視人文的風氣，故在選擇學科時，杜維明選了外文系。但徐復觀認爲杜維明實爲一可造之才，故對杜維明的父母做思想工作，成功讓他在1958年轉入了中文系。在中文系的三年中，杜維明聽過牟宗三講授的康德、黑格爾哲學，上過徐復觀講授的《孟子》、西漢思想史和《文心雕龍》，等等。

由於東海大學是一個教會學校，除正式課程之外，學校還開辦各種有關歐美哲學、基督教方面的課外學術沙龍，杜維明借此機會參加了歐美現代哲學思潮的研討，以及基督教讀經班的宗教活動，從而接觸到多種思潮。1961年，杜維明從東海大學畢業。[1]可以說，從中學到大學這六七年時間裡，基本確定了杜維明的學術發展方向。

1962年，杜維明獲美國哈佛燕京學社的資助，赴哈佛大學留學深造，1963年獲哈佛大學東亞研究碩士學位，1968年獲哈佛大學歷史及東亞語言與文明系博士學位，受教於帕森斯（Talcott Parsons）、史密斯（W.C.Smith）和貝拉（Robert N.Bellah）等著名學者。1966年至1972年期間，杜維明在香港追隨牟宗三、徐復觀學習過一段時間，此外還多次於不同的地點親炙過唐君毅，在唐君毅指導下，他遍讀中國古典著作。

1966年從哈佛大學博士畢業後，1967年到1971年執教於美國普林斯頓大學，1971年到1981年執教於加州大學伯克萊分校，1981年任哈佛大學中國歷史和哲學教授，1984年到1987年出任該校宗教研究委員會主席，1986年到1989年任東亞語言和文明系主任，1996年到2008年任哈佛燕京社社長。

1978年，是十年「文革」運動結束後的第一年。這年中央十一屆三中全會進行撥亂反正，中國開始了改革開放和社會主義現代化建設的新時期。杜維明回中國大陸訪學，這是他自九歲離開中國大陸後的首次歸來。此後他多次回到大陸，抓住一切可能的機會弘揚儒學。1980年曾到北京師範大學進修。回憶起1985年到北京大學講授儒家哲學時，當時很多人都對他說「這代人不可能有任何人認同儒家」，勸他要多瞭解中國的現實。二十多年過去後，杜維明欣慰地看到儒學在中國大陸越來越成爲顯學，人們那種激烈反傳統文化的氣氛已消弭殆盡，不過他說：「那種情緒還有，把孔子像放在國家博物館前，在輿論的壓力下又挪進去，都反映了對儒學愛恨交織的情緒。」[2]2008年受北京大學邀請，於2010年七十歲高齡之際，杜維明回國創立北京大學高等人文研究院並擔任院長，兼任哈佛燕京中國歷史及哲學與儒學研究講座教授。[3]

新儒家自牟宗三、唐君毅、徐復觀之後到了第三代，卻是花果飄零。杜維明是其中較爲優秀和突出的後起之秀。他從十四歲開始接觸儒家，到三十五歲左右，二十年間始終追隨新儒家第二代的幾位主要代表人物學習，故受教也最多，自覺繼承了新儒學的思想理路。

從博士畢業至今的四五十年來，杜維明始終致力於闡釋儒家經典，同時從世界多元文化的角度審視儒家傳統，努力通過對傳統文化的創造性轉化來復興中國文化。二十世紀八十年代起，杜維明開始積極參加世界性的哲學會議，對外介紹中國文化，並與中國內地學者交流。他倡導的「文化中國」「文明對話」「啟蒙反思」「世界倫理」等理念，在國際上產生了深遠影響。

杜維明一直努力思考如何使傳統文化與中國現代化接軌、儒家思想的現代意義、儒家第三期發展的前景等重大問題。面對儒學的日益衰微，儒學第三期的發展有沒有可能？杜維明認爲：「這取決於它能否對西方文化的挑戰有一個創建性的回應。即儒學吸收西方文化的菁華，最終成爲世界文明的組成部分乃至核心內容之一。我對此前景相當樂觀。我的主要工作，就是推動儒學從東亞走向世界。」[4]但要使儒學成功地從東亞走

[1] 參見廣東省佛山市南海區人民政府地方誌辦公室編《南海院士風采錄》，廣東人民出版社，2014，第185—193頁。
[2] 馬國川：《「建國任務尚未完成」：專訪北京大學高等人文研究院院長杜維明》，《財經》2012年第5期，第37—41頁。
[3] 本文關於杜維明的簡介，參見北京大學高等人文研究院信義文化研究中心官網，http://iahs.pku.edu.cn/subject/sinyi2017/，訪問日期：2023年3月23日。
[4] 馬國川：《「建國任務尚未完成」：專訪北京大學高等人文研究院院長杜維明》，《財經》2012年第5期，第37—41頁。

向世界，意味著它必須完成現代化轉化和創新性發展。「我提出和探討儒學第三期發展的前景問題，就是針對列文森在《儒教中國及其現代命運》一書中斷定儒家傳統業已死亡的結論而發。」[1]杜維明認爲，現在就判斷中國文化滅亡了言之過早。中國文化有沒有滅亡取決於中國人面對西方文化的衝擊時是否能做出強有力的回應和創造。如果中國文化有創造性的發展，那麼中國文化將會把人類文明帶進第二軸心時代，成爲第二軸心時代的核心思想，中國文化也許正是拯救這個世界的良藥。他對中國文化的復興前景「相當樂觀」。

杜維明認爲，應從三個層次上回應西方文化的挑戰。第一，從超越的層次來回應基督教所提出的問題；第二，儒家文化與馬克思哲學的對話；第三，與西方心理學進行對話探索，主要是儒家對人性陰暗面的探索比較少，因此，期望在人性論上能回應深度心理學的挑戰。

他提出二十一世紀文明的對話很有可能會催生「第二次軸心時代的出現」。各國文化可通過對話相互取長補短，求得共同發展。在與世界文明的對話中，儒家、道家和大乘佛家爲代表的中華文明應該是十分積極的參與者。杜維明既是中國文化走出去的傳播者，也是中國文化命運的思考者。作爲第三代新儒家代表人物，他爲儒家文化做出的貢獻是有目共睹的。

㈡霍韜晦：性情文化倡導者

霍韜晦（1940—2018），廣東南海人，當代思想家、教育家、新儒學家、梵文學者、佛學家。師從當代新儒家大師唐君毅先生，是新儒家踐行派之代表人物。主張文化回歸生命，提倡生命成長之學，亦爲性情文化倡導者，致力於以性情學爲進路重解《論語》。

據袁尚華博士[2]《中國人文世界的脊樑：霍韜晦先生》一文，霍韜晦生於廣東南海，1952—1955年就讀於廣州市第二中學，1957年赴港，1960年考入香港聯合書院中文系就讀，又從羅時憲先生[3]（1914—1993）修學佛法。1964年考入香港新亞書院研究所，親炙當代大儒唐君毅先生，同時問學於牟宗三先生。1966年以優異成績獲碩士學位。後考取美國哈佛大學燕京學社獎學金，1969年被派往日本京都大谷大學專攻佛學。

霍韜晦於1972年回港，在香港中文大學哲學系任教超過二十年，首開印度哲學、印度佛教哲學、梵文等學科，同時致力於推動「佛教思想現代化」工作。1982年在香港創辦「法住學會」，它最初爲一個佛學研究團體。但很快，他便爲「法住」重新定位：讓一切有價值的文化永住於世。並進一步提出「生命儒學」，直承孔子，進行生命成長的教育。1988年起，他召開國際學術會議共達十屆之多。首屆以紀念唐君毅先生逝世十週年爲題，創海峽兩岸暨香港儒家學者首次交流之先河；2009年主辦「百年儒學」學術會議，發起並譔寫會議宣言，指出當今儒學所面對的時代挑戰和儒家角色的變化，倡導儒學向生命回歸、向教育回歸。「性情教育」正是他爲中國文化重建實踐的一條可行之路。

霍韜晦大半生都是在香港度過，他弘揚文化的主要活動範圍也是在香港，此外足跡也遍及中國廣東、中國台灣、新加坡、馬來西亞等國家和地區。香港雖是一個開放的國際化大都市，人們對物質的追求遠勝於對精神的追求，而多以西方的價值觀爲準繩。起初牟宗三和徐復觀皆不願到香港，最主要的緣由是香港對中國文化較爲疏離。這並非港人不喜中國文化，而是歷史原因造成的。香港北接廣東省深圳市，靠海的一片彈丸之地，本屬中國的一部分。1842年在與英國的鴉片戰爭中，清政府打了敗仗，被迫簽訂《南京條約》，將香港島割讓給英國。由於香港與內地分離近兩百年，故而香港的精神狀態與內地很多方面都不一樣。

---

[1] 馬國川：《「建國任務尚未完成」：專訪北京大學高等人文研究院院長杜維明》，《財經》2012 年第 5 期，第 37—41 頁。

[2] 師承霍韜晦教授三十年，香港中文大學新亞書院哲學系畢業，曾任法住文化書院教授兼研究生導師，長期從事佛學、中國傳統文化弘揚工作。

[3] 羅先生年幼從寶靜法師聽講，後皈依太虛大師，廣習天台、唯識、中觀之學。1939 年畢業於中山大學中國語言文學系，1941 年畢業於研究院中國語言文學部。歷任中山大學及廣東國民大學講師、副教授、教授，主講大乘及小乘佛學、佛典翻譯文學等科目。1949 年抵香港，除教學外，更在香海蓮社、三輪佛學社、香港大學及中文大學部等機構講授《隋唐佛學》《成唯識論》《解深密經》《金剛經》《因明入正理論》等，達數十年之久，對佛法在香港之流佈，貢獻極大。

香港很早就完成都市化，人們在摩天大樓和燈紅酒綠中穿梭行走，居住空間十分狹小，再加上長期全盤西化，人們的精神出現越來越嚴重的危機。在這樣的環境下，霍韜晦對現代社會之種種有著比常人更深刻的洞察和認知，他深知現代人「病」得太重，也深知病根在哪裡。霍韜晦寫過很多文章批判、揭示現代人生活的困難和悲劇來源。他曾在《天地唯心》[1]中說：

時至今日，在西方文化的鼓動下，在工具理性的使用下，在功利心、狂妄心的氾濫下，人所走向的未來十分危險。人人以爲走向幸福，其實是假象，是自我欺騙。我們所走向的，極可能是人類的整體滅亡。

看到現代社會的危機和教育的失敗，面對這個道德沉淪、價值顛倒、人文淡薄的時代，面對「中國人不是中國人」的現狀，他不靠政府、不靠財團，憑著書生志氣和滿腔熱血，欲挽狂瀾，走出書齋，走出學院，走入社會，走入民間，凝聚眾弟子之力，開創文化事業。數十年間，奔走四方，心無疲厭，一直到去世前一刻。二十世紀八十年代的香港，還是英國殖民地，要傳承中國傳統文化，何其艱難！霍韜晦夫人霍梁芷媚曾動情回憶其夫的壯舉：「你身邊的人都勸你慎重，你當時的同事饒宗頤先生也數次勸阻，讓你專心致志做學問，平平穩穩做大師……更有人警告說，在香港搞中國傳統文化，小心傾家蕩產。」[2]霍韜晦全然不顧這些個人得失，本著知識分子對文化的良心，毅然走上傳承中國文化的漫漫長路。數十年對中國文化的堅守和傳揚，經歷了數不盡的坎坷曲折，體現了霍韜晦作爲儒者的擔當。他諄諄教導弟子說：

讀書容易，寫文章容易，建立理論容易。但記住：做事難，做理想的事更難，因爲你面對無數人、無數聲音、無數批評、無數要求，乃至被誤解、誹謗、抹黑、打擊。真正的做人，要通過做事方知。空口講做人，非中國傳統儒家的真精神。[3]

在有限的一生中，霍韜晦對中國文化的傳承與弘揚功不可沒，其中一項重要貢獻即是深感佛家太落後、太保守、太迷信，而致力於推動「佛教思想現代化」事業。具體而言有如下幾點：

其一，是讓佛家思想脫離古文言文，用現代化的語言和思維，對佛家重要經典進行重新演繹和詮釋。而霍韜晦先生精通梵文，故能夠依據梵文原典，結合現代的文獻學、語言學、哲學、歷史學、社會學、心理學、教育學、政治學等多學科的研究方法，重新翻譯唯識學的重要論典，著成《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，並編寫佛學教科書《佛學》兩冊。其中他對梵文本的《般若波羅密多心經》《中論・觀有無品》《唯識三十頌》進行了現代化的漢譯和註解，此爲漢語學界佛學教材的一大突破。其書至今仍被北京中國佛學院及北京大學宗教研究所採用。其二，是讓佛家思想重新走上人類文明舞台，積極與現代西方文化交流，爭取更多的發言權。其三，是讓佛家思想充分發揮安頓現代人迷惘、虛無的優勢，對其進行現代轉化。爲此，二十世紀七十年代中，他開始在香港中文大學校外進修部向社會人士開設兩年制的「佛學文憑班」，依現代進路把佛學智慧帶給社會人士，大開新風；其後他成立的「法住學會」與法住文化書院，更面向學術界、文化界、教育界做了許多開創性的工作。二十世紀八十至九十年代，他開設「法住經會」，以現代觀念講述諸多佛家經典，如《阿含經》《維摩詰經》《法華經》《涅槃經》《勝鬘經》《金剛經》《華嚴經》《阿彌陀經》《解深密經》《六祖壇經》等，爲佛法的普及做出了重要貢獻。

除了佛學大師之外，霍韜晦更是一代新儒學大師，繼承唐君毅的理路，爲新儒家的實踐探索了很多可行性方案。對此，袁尚華博士在《中國人文世界的脊樑：霍韜晦先生》概括得具體而全面，現引述如下：

佛學以外，霍韜晦先生更是儒學大師、國學大師。他本身就是當代新儒家代表人物之一。但他與其他新儒家人物不同之處，是他能夠走出學院，走入社會，走進生活，開創出一條「生命儒學」的新道路，恢復儒

[1] 原刊《法燈》210 期，一九九九年十二月一日。
[2] 霍梁芷媚：《君自垂千古，吾猶戀一生》，「霍梁芷媚師母」微信公眾號，2020 年 6 月 6 日。
[3] 「法住機構」官網：《香港與儒家文化的現代傳承》，https://dbi.org.hk/zh-cn/%e9%9c%8d%e9%9f%ac%e6%99%a6-cn/，訪問日期：2023 年 3 月 25 日。

家的本來面目。他的行動，被台灣著名中國思想史家韋政通先生認爲是「爲中國文化的繼往開來開創新模式」。霍韜晦先生的新儒家事業究竟「新」在哪裡？

簡單講，當代的新儒學家，主要在於建立儒學的理論，但偏愛於理論，走不出學院圍牆，使儒學遠離生活、遠離生命，失去了回應現代社會價值崩坍的能力。

80年代初，霍韜晦先生就大聲呼籲，現代人急需「文化教育」「人格教育」，必須運用中國經典的智慧，以使現代人覺醒。他親自講學，爲破除現代人的虛無、渾噩而奮鬥。90年代初，他進一步把這種學問稱爲「生命成長的學問」。他指出：「儒門言學，絕非知識之學那麼簡單，無論孟子，無論荀子，無論後儒，在學的方向上一定回歸自己，讓自己的生命成長。使自己過關。過什麼關？過本能的關，過名利的關，過誘惑的關，過毀譽的關，過是非的關，過一切足以障礙自己精神超升的關……所以，『學』便是一種鍛煉，一種對道理的堅持，和一種對道理的體會。祇有經此實感，才知道生命成長之道非虛說。」他說「儒學應向生命回歸」，換言之，「生命儒學」就是用自家生命踐履出來的儒學。儒學當是一「既能成理，亦能成事」的學問。他說：「我們必須翻出只講知識的方法論，另辟生命成長的階梯，不能再以求知識的方法來進入生命，這纔能首開生命之門。」「『爲己之學』，其原旨既然是充實自己、成長自己，那麼就必然涵蘊著一能突破自己、能過自己的關的學問。」霍韜晦先生認爲，讀書求學與做人處世是同一件事，所以在他所辦的各個機構，都懸出一副他撰寫的對聯「文化回歸生命，讀書長養性情」，道出了中國讀書人的真精神。

霍韜晦先生在2009年召開了「百年儒學」學術研討會，會後撰寫了《中國文化的轉折與開新——「百年儒學」會議宣言》，並由數十位國內外著名學者，包括杜維明、韋政通等聯署。《宣言》指出：歷史正給予中國文化再生的機會，今天，儒學的歷史使命在於：向生命回歸、向教育回歸。當代儒者該做的事，是生命成長的教育，社會已病，我們更需要的是對生命的光明有體會的人，對歷史文化有信念的人，由他們來擔當生命教育的老師，才有說服力。要直承孔子，作生命成長的教育，在學院之外，進行社會教化。這是社會儒學，或公民儒學，使社會成爲一有教養的、文明的、合理的、正義的社會，但歸根究底，必須從每一個人的性情的開發開始，把它變成生活、禮樂、文化。這是生命之教，以開發性情爲先，並落實到每一個人身上，以成就儒家社會，人人懂得自律的社會。

講儒學的人無不知道人心是價值的主體，但概念上明白是一回事，是否真能在一個具體的生命中建立出此主體，則完全是另一回事。所以霍韜晦先生指出「難關不在外」，他指出真正的難關是人內在的局限，指的是思維、心理、價值取向上的偏頗偏執。人生的關層層深入，潛在於生命存在之內，能層層突破，便是生命的成長，也是古人所謂成賢、成聖之路。此中關鍵，在於開啟人的本有「性情」。所以他特別重視實踐、重視知行合一、重視內在的感受、感動、感悟，這就是「性情」的躍動，他說：「有情的人才有行動，有情的人才不會妥協，有情的人才能貫徹始終。因爲情是不忍、情是動力、情是生命之本質，生命因情的推動才有光輝。」人唯有先把自己的生命開通，由「情」來切入，才會有對生命、對社會、對歷史文化、對天地的關切，人格和情操方可說也。因此，開啟「性情」的第一步是打通阻塞，使人的自我放下，然後是體會人性之光明，發出無私之行。他認爲這纔是孔子之教：孔子之「仁」正是如此。所以他講述、疏解《論語》，即以《論語性情學》爲題，指出性情才是儒學講進德、修業之根。

霍韜晦先生深明生命之提陞並非言說之事，無論是打通自我的障礙抑或體會無私之性情，都非言說。人如果能在幼年時即能獲得開發，日後生命的健康成長自然更容易得到保證。爲此，霍韜晦先生推動性情教育不遺餘力，除在成人教育、家庭教育上大力弘揚性情之教、創辦《性情文化》雜誌作推廣之道；更興辦幼兒園、小學、中學、書院、研究所，務求創造優良條件，爲下一代的健康性情奠下根基。

進入21世紀，國內重新重視國學，但對「國學」之內容與名目，爭議頗多。霍先生指出「國學是立國之

學」，乃國人精神之所寄，歷史之所向，豈可無之？但如何從傳統資源中見此大方向則必須分疏。所以他從90年代起，分別講「易經領袖學」「論語性情學」「老子天地學」「莊子逍遙學」「孫子攻略學」等課程，又在港、新（加坡）兩地設立「國學文憑班」，合經、史、文、哲爲一，以見國學之全體大用。[1]

霍韜晦說：「新儒家有一個共同的使命，就是要守護中國文化，不要讓中國人在西方文化的衝擊下迷失了方向。唐先生和其他新儒家所做的工作就是讓中國人恢復對中國文化的信心，能接上我們的傳統。」[2]霍韜晦正是繼承了新儒家這一共同使命，爲守護和發揚中國文化而鞠躬盡瘁。爲了復興中國文化，霍韜晦在國內外辦了好幾所學校，推行他的「性情教育」。他認爲，現代人最需要的，是恢復其志氣，加深其修養，認識其生命，開闊其眼界，扭轉其思維，提陞其境界。他是爲了國家的未來和人類的前途而辦教育的，所以他不分國界、不分地域，普遍施教。他畢生致力於把儒學帶回生命、帶回家庭、帶回社會、帶回學校，以回應歷史的呼聲，感染了無數人。霍先生還善於寫詞，並請名家配曲，旨在輔助性情教育，同時回歸孔子「詩言志」之禮樂傳統。他將其稱爲「性情歌曲」。比如，他寫的《你要感謝誰？》，雖言簡意賅，卻極具啟發：

你要感謝誰？

當你得生世上，
當你得到成長，
多少善緣存於天地，
你要感謝誰？

當你得遇知己，
當你得逢愛侶，
多少情緣存於天地，
你要感謝誰？

當你經歷考驗，
當你超越險阻，
多少助緣存於天地，
你要感謝誰？

新儒家們雖致力於闡揚中國文化，卻並非要人們拋棄西方文化，祇要中國文化。相反，他們並不止步於中國文化的重建，他們謀求的是中西文化如何互相補益、如何共存，以爲人類指示一條圓融之道的理想。他們這一理想，不獨新儒家的理想，而是所有中華兒女乃至全人類的理想。如今此理想傳到我們這一代，我輩當自覺接過這一接力棒，站在先輩們的肩膀上繼續前進，同時要吸取教訓，務必意識到祇有道統纔是中國文化的根和魂。故我們要學統與道統並進，培養出一批真才實學、實修實證的大成就者，如此中國文化才有望復興於當世及未來，造福全人類。

[1] 袁尚華：《中國人文世界的脊樑：霍韜晦先生》，「人生月刊」微信公眾號，2018 年 6 月 6 日。
[2] 引自新京報記者張弘採訪霍韜晦之文：《關於儒家思想中的糟粕和精華》，《新京報》，2006 年 12 月 22 日。

佛家篇

儒家、道家和佛家是中國文化的三大主流。儒家、道家皆發源於本土，具有兩千五百年以上的歷史。佛家也在中國廣爲傳播，綿延兩千餘年，大師輩出。佛家思想發源於印度，西元一世紀左右傳入中國後被我們消化、吸收，成爲和儒家、道家鼎足而立的中國文化重要組成部分。因佛家思想是整個印度的智慧結晶，欲瞭解佛家思想，就要對印度的文明做必要的瞭解。

印度有兩期文明：第一期爲印度河文明，第二期爲恆河文明。印度河文明爲古印度[1]原住居民所創。因「印度河文明」起源於印度河流域（今巴基斯坦），故得名；又因它的遺址最先在哈拉帕（今巴基斯坦旁遮普境內）發現，又稱「哈拉帕文明」[2]。印度河文明可上溯至西元前 3000 年左右，大約到西元前 1500 年消失，因此它擁有五千年以上的歷史，可惜的是在三千五百年前消失了。印度河文明的消失，與雅利安人的入侵有關。

大約西元前 2000 年起，歐洲一支雅利安部落從裡海西岸分批南下進入伊朗高原，再往東遷徙到阿富汗，來到印控克什米爾地區被高原和雪山阻擋，衹能往西南方向入侵印度河流域，即今巴基斯坦境內。經過漫長的幾百年，西元前 1500 年左右，雅利安人到達印度河流域，遭到了當地土著居民達羅毗荼人（又譯爲「荼盧毗人」）的頑強抵抗。但雅利安人驍勇善戰，加上優良的武器裝備，古印度土著居民根本不是其對手。最後，雅利安人不僅殺光了當地居民，還毀了當時高度發達的城市——哈拉帕城和摩亨佐達羅城。兩座城市突然神秘消失，這標誌著輝煌的印度河文明之終結。[3]之後，他們繼續向東南方向征伐，來到恆河流域，即現在的印度境內。因恆河兩岸土地肥沃，雨水充足，適合農業生產，雅利安人便在這裡定居下來，創造雅利安文明，因在恆河流域創立的文明，故雅利安文明又稱「恆河文明」。由此，古印度第一期的印度河文明消失，進入第二期的恆河文明即雅利安文明時期。

雅利安人入主印度後，雖然把印度河文明毀了，但多少受到印度河文明的熏陶。印度河文明不喜戰爭，驍勇善戰的雅利安人也變得不再好戰尚武。他們開始在恆河兩岸繁衍生息，從暴力不安中走向反思——試圖通過祭祀溝通人神，獲得安寧和幸福。經過幾百年一代又一代先人的努力，他們集體創造了吠陀文明和種姓制度，影響了印度三千多年的歷史。恆河兩岸森林密佈，故他們所創造的「吠陀文明」天然擁有森林色彩。因此可稱之爲「吠陀森林文明」。成書於西元前 1500 年到前 1000 年間的「吠陀經」（Veda，又譯爲「韋陀經」「韋達經」「圍陀經」等），就是吠陀森林文明的核心經典。吠陀經由四部組成：《梨俱吠陀》（Rig-veda）、《娑摩吠陀》（Sama-veda）、《耶柔吠陀》（Yajur-veda）、《阿闥婆吠陀》（Atharva-veda）。這些印度最爲古老的經典，由雅利安人創立的婆羅門教（印度教前身）傳承，被婆羅門教奉爲經典源頭。繼「吠陀經」之後，又發展出「森林書」和「奧義書」，「森林書」和「奧義書」又稱爲「吠檀多」，意爲「吠陀的終結」。「森林書」和「奧義書」繼承了吠陀森林文明的傳統，同時又將這種傳統加以發展和延伸。[4]故此時的雅利安文明就是恆河文明，也即「吠陀—吠檀多文明」。吠陀—吠檀多文明後來發展出婆羅門教文明，婆羅門教文明等於整個印度文明（類似於儒家文明代表中國文明）。

當雅利安人在征服印度開啟恆河文明之時，文化水平程度更高的原印度居民就成了他們的奴隸，被他們稱爲低級人，而他們則自稱爲高級人（「雅利安」的本義就是「高貴者」）。印度第一個階級分化開始產生：出現了統治者與被統治者。很快，隨著社會分工的進一步細化，雅利安人內部也開始了分化，又從兩個階級

---

[1] 古印度與現在的印度不同，它泛指現在的印度、巴基斯坦、孟加拉、不丹、尼泊爾等南亞次大陸區域。

[2] 19 世紀中葉，印度考古學家康寧翰再次來到哈拉帕時發現了一枚奇怪的印章，不過他只以爲那不過是一個無關緊要的外來品而已，便簡單地寫了個記載報告，於是這個哈拉帕文明的入口在之後的五十年內皆無人問津。五十年過去後，考古學家在旁遮普一帶發現了大量的文化遺址，以該地帶爲中心的遺址東西延綿約 1600 公里，南北伸展約 1400 公里。這寬廣的範圍以古代文明來說堪稱浩瀚，其價值更是達到了世界獨一無二的地位，所以哈拉帕遺址一經出土便震驚了世界。隨後，位於哈拉帕以南 600 公里處的摩享達羅遺跡便出土了大量與哈拉帕遺址中相類似的物品，直到此時人們才終於想起了半個世紀前在哈拉帕出土的那枚印章，也是從此時起，考古學家們才開始研究這兩處遺址之間的關聯。研究專家將哈拉帕遺址和摩亨佐達羅遺跡并稱爲印度河文明，因爲這些遺址都位於印度河流域。（參見江樂興編著《一本讓你愛不釋手的印度簡史》，北京工業大學出版社，2017，第 8—11 頁。）

[3] 參見趙彥、於至堂編著《改變人類文明進程的重大事件》，吉林美術出版社，2012，第 16—18 頁。

[4] 本段關於「吠陀經」「森林書」「奧義書」的論述，參見潘麟：《〈瑜伽經〉直解》，中央編譯出版社，2017，第 7—8 頁。

演變爲四個階級，形成延續至今的四種姓制度：第一種姓是婆羅門，他們以祭司爲職，是知識神權的擁有者，壟斷宗教、神權、文化和知識，地位最高。其它種姓如果要信仰、學習宗教，衹能跟婆羅門學。婆羅門教，顧名思義就是由婆羅門掌控和傳承的宗教（後來成爲印度最大的宗教，並改稱「印度教」）。第二種姓爲剎帝利，由武士發展而來，屬軍事貴族階層。他們掌握著世俗的軍政大權，國王和文武大臣由此階層擔任。婆羅門和剎帝利都屬於統治階層。第三種姓叫吠舍，此階層由農民、手工業者和商人等組成，他們必須向國家納稅，以供養婆羅門和剎帝利。第四種姓是首陀羅，他們沒有任何政治權利，衹能爲前三個種姓奴役，多從事屠夫和劊子手等職業，受到公開的歧視和迫害，絕大部分爲原印度土著居民，也包括一些被剝奪了公民權的雅利安人。吠舍和首陀羅屬於被統治階層。

雅利安人是用什麼辦法來鞏固並加強種姓制度的呢？辦法就是根據「吠陀經」製定出眾多的「達磨（法律）」，編成《摩奴法典》代代傳承。《摩奴法典》認爲，四種姓從高到低分別是從主宰宇宙的最高神——梵天的口、臂、腿和足四個部位創造出來的。在創造種姓的同時，梵天還規定了各種姓應有的世襲職業，嚴禁低種姓者從事高種姓的職業。此外，爲了維護高種姓的純潔，《摩奴法典》還禁止各種姓通婚（但高種姓者可納低種姓女子爲妾），嚴禁低種姓的男子娶高種姓的女子爲妻，尤其禁止首陀羅種姓與其它種姓通婚。種姓制度創立後，逐漸發展成以強調血統、職業世襲、內部通婚、互不交往爲特徵的社會等級制度。[1]1947年印度獨立，1949 年印度制憲議會通過憲法，在其第十五條中明確廢除了種姓制度。但幾千年形成的傳統觀念早已根深蒂固地融入印度人的血液中，要徹底摧毀種姓制度的根基，談何容易。因此，在現今的印度社會裡，因種姓制度的殘留而表現的等級劃分，痕跡依然非常明顯。

話說回來，隨著恆河文明或曰印度文明（第一期的印度河文明已經消失，故第二期的恆河文明等於印度文明）的誕生，瑜伽也隨之誕生。故印度文明和瑜伽是互爲前提、互爲因果的關係，它們相伴而生，傳承發展了幾千年。在發展的過程中，瑜伽慢慢形成了一些流派。除誕生發展了瑜伽各流派外，印度也逐漸誕生其它的思想流派或宗教體系，這些思想流派或宗教體系也吸收瑜伽思想作爲它們實現自身宗教理想的法門或手段。例如，幾乎同時誕生於西元前六世紀的耆那教和佛教，就不約而同地吸收了瑜伽或婆羅門教的思想。此後，印度以婆羅門教（印度先民即雅利安人集體創立）、耆那教（實際創始人爲馬哈維亞[2]）和佛教（釋迦牟尼創立）爲其三大宗教。縱觀印度各派思想體系與宗教體系，佛教的哲學化、體系化程度最高，乃印度文化的集大成者。因爲佛教不僅吸收了印度當時各派哲學思想、瑜伽思想與宗教思想，還在吸收的基礎上對其進行深化和昇華，故學習了佛教，相當於學習了整個印度文化。此後，這三大宗教在印度相互鬥爭牽制了一千七百多年。直至西元十二世紀末佛教在印度被入侵的穆斯林消滅（大乘佛法與金剛乘佛法被完整移植到中國內地和中國西藏，小乘佛法則被完整保留在斯里蘭卡等國）；婆羅門教在八至九世紀，經由商羯羅（約 788—820）的改革變身爲印度教，爲印度全民接受，成爲最大的宗教保存至今；耆那教也保存至今，但一直是小眾的宗教。

佛法在印度消亡之前，已發展爲三期：小乘佛法時期（大約西元前五世紀至西元前後）、大乘佛法時期（大約西元前後至西元五六世紀）和金剛乘佛法時期（大約西元五六世紀至十二世紀）。佛法的創始者是釋迦牟尼佛（約前 565—前 485，南傳佛教的說法是約前 623—前 543）。約西元前 565 年，喬達摩•悉達多（即後來的釋迦牟尼佛）誕生於古印度北部的迦毗羅衛國（今尼泊爾南部提羅拉科特附近），父親爲淨飯王，母

[1] 關於種姓制度及其相關規定，參見《摩奴法典》，〔法〕迭朗善譯、馬香雪轉譯，商務印書館，1996，第 12、21、55 頁。

[2] 筏馱摩那（約前 540—前 468 或前 599—前 527），古印度耆那教創始人，號馬哈維亞，意爲「大雄」。與佛陀同時代，佛典中稱之爲尼乾子或尼揵陀•若提子（Nigantha Nataputta，意爲離系親子）。生於吠舍離國王族家庭，屬剎帝利種姓。相傳他三十歲出家，苦修十二年成道，創立新教，在摩揭陀、鴦伽等國遊說傳教三十年，終獲「耆那」（意爲「勝利者」）稱譽。主張「業力輪迴」和「因果報應」說，提倡非暴力素食和苦行，反對祭祀，履守「五戒」（不殺生、不欺誑、不偷盜、不姦婬、戒私財），堅信「三寶」（正智、正信、正行），即獲解脫。七十二歲圓寂。據雲，他是耆那教第二十四位聖人（其前尚有二十三位先行教長），也是耆那教實際創始人。

親爲摩耶夫人，屬刹帝利種姓。身爲王子的喬達摩·悉達多，從小在富裕華麗的宮廷環境中生活。父親爲了不讓他出家，總是盡情滿足他的一切要求。長大後他娶耶輸陀羅爲妻，誕下兒子羅睺羅。大約在他二十九歲（一說十九歲）時，不滿於婆羅門教的種姓壓迫制度，有感於人世間的生、老、病、死之苦，毅然拋棄富貴的王室生活、美麗的妻子和襁褓中的嬰兒，出家修道。出家後他在森林中苦修六年，歷盡磨難，終於在菩提樹下頓悟成佛，被尊爲「釋迦牟尼」（意爲「釋迦族的聖人」）。這一年，釋迦牟尼三十五歲。此後，爲了普度眾生，他輾轉古印度北部、中部恆河流域各諸侯國，說法四十多年，並廣收弟子，成立僧團。他一生的說法以反對婆羅門教的種姓制爲其改革目標，宣揚眾生平等，闡明一切眾生皆有佛性、因有佛性皆可成佛之理，得到廣大底層人民的支持，發展爲與婆羅門教相抗衡的一大宗教。八十歲圓寂於拘尸那伽城跋陀河邊的娑羅雙樹間。[1]

釋迦牟尼去世後，其弟子及再傳弟子將他一生的講法結集爲經典，繼續教化後世眾生。生前，釋迦牟尼爲了眾生早日獲得覺悟，針對不同根器的弟子傳講了不同的佛法。佛陀最先講小乘佛法，後講大乘佛法，最後講金剛乘佛法。根據眾生的時節因緣，也爲了避免佛陀涅槃後佛法遭受小智之人的譭謗，釋迦牟尼囑咐弟子分三次取出佛法。因此，佛陀在世及涅槃後五百年內，印度主要流傳的是小乘佛法，後來經阿育王的鼎力支持，派出使團將小乘佛法廣爲傳播到斯里蘭卡等東南亞各國，傳承至今從未中斷。佛陀涅槃後五百年左右，大乘佛法興起，在印度得到廣大的傳播并發展出空、有二宗（即以龍樹、提婆爲代表的空宗或曰中觀宗，以無著和世親爲代表的有宗或曰瑜伽行派）。後來大乘佛法經由絲綢之路傳入中國內地，隋唐時期陸續發展出八大宗派，此即漢傳佛法，後又東傳日本、朝鮮等國。可惜，漢傳佛法各大宗派至今在中國幾乎全部中斷。又過了五百年，即佛陀涅槃一千年後，金剛乘佛法興起，並流傳到中國西藏，陸續發展出藏傳佛教各宗派，傳承至今並未中斷。三期佛法在印度各傳承發展了五六百年左右，最後於西元十二世紀末被北方信奉伊斯蘭教的突厥入侵者消滅。所幸者，在其消亡之前，三期佛法已經被移植到世界各國保存下來，尤以中國爲盛。此後，佛法的中心從印度東移到中國。

大約西元一世紀起，大乘佛法陸續傳入中國，約在西元六世紀（隋唐時期）興盛，此後佛法融入中國文化的血液中，成爲中國文化最精彩的一部分。大乘佛法傳到中國後主要演化出八個派系，分別是：隋唐時吉藏（549—623）所創之三論宗（法性宗）；唐太宗時玄奘（600—664，一說 602—664）所創之唯識宗（法相宗）；隋時智顗（yǐ）（538—597）所創之天台宗；唐初法藏（643—712）所創之華嚴宗（賢首宗）；唐武則天時慧能（638—713）所創之禪宗；唐玄宗時善無畏（637—735）、金剛智（669—741）、不空（705—774）所創之密宗（或真言宗），此爲唐密或曰東密，非藏密；東晉時慧遠（334—416）所創之淨土宗；唐初道宣律師（596—667）所創之律宗（南山宗）。（其中三論宗、天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗、律宗這六大宗派皆屬大乘空宗體系，唯識宗屬大乘有宗體系。）

《大唐西域記》載，西元七世紀，玄奘大師去印度取經時，那爛陀寺曾盛極一時。當時的印度，最爲流行的依然是大乘佛法，但金剛乘佛法或曰密宗已初步形成。西元八世紀後，金剛乘逐漸發展成熟並興盛起來。與大乘佛法不同，金剛乘佛法不僅吸收印度教、瑜伽等各思想流派的內容，還與時俱進，在教理、教法上對大乘佛法進行了改革、完善。但印度的密宗後來受到印度教性力派的影響流於庸俗，很多佛教徒以此爲藉口開始縱欲，敗壞了佛法的形象，這是佛法在印度消亡的主要原因之一。而金剛乘佛法流傳到西藏後，並未受到印度教性力派太多的負面影響，才得以完好保存下來，至今不絕。這主要歸功於西元 750 年左右，印度最爲精通密法修行的大成就者蓮花生大士，受藏王赤松德讚（742—797）之邀前來西藏傳法，使金剛乘在西藏發揚光大。在藏王的支持下，蓮花生大士在西藏傳法五十多年，建立了西藏第一座佛法僧俱全的寺廟——桑

[1] 關於釋迦牟尼的介紹，參見《佛教文化辭典》（浙江古籍出版社 1991 年版，第 32 頁）、《簡明民族詞典》（廣西人民出版社 1990 年版，第 567 頁）。

耶寺，培養了無數和他一樣獲大成就者的弟子。蓮師的足跡還踏遍整個藏區，加持藏區使其風調雨順，惠澤當地子民。此後，金剛乘佛法在西藏越來越輝煌，幾乎改變了西藏的歷史和西藏人的生活。

佛法在西藏分爲前弘期和後弘期[1]。在前弘期時，沒有流派的概念，衹是弘揚佛法；發展到後弘期，才陸續分化出寧瑪、噶當、薩迦、噶舉、格魯、希解、覺宇、覺囊等各教派。其中一些小教派陸續融入其它教派或被迫改宗其它教派，而消失於歷史長河中。其中五個影響較大的教派是：寧瑪派（紅教）、薩迦派（花教）、噶舉派（白教）、格魯派（黃教）、噶當派。

佛法發展至今，已成爲中國文化中不可缺少的一部分，滋養了無數國人的心靈。那麼，歷代祖師們究竟付出了怎樣不爲人知的艱辛，如何一步步把佛法帶到中國，使其在這片土地上落地生根，並傳承兩千多年而不衰的呢？下面將分節展開詳述。

[1] 前弘期指藏傳佛法發展的第一個時期，即從松贊干布之妃尺尊公主、文成公主分別從尼泊爾、漢地將佛法傳入西藏的貞觀十五年（641）前後，至開成三年（838）朗達瑪毀佛，約兩百年間佛法在西藏興衰的過程。朗達瑪禁佛運動一百多年後，978 年佛法從青海、阿里分二路傳入西藏，再度弘興起來，遂進入後弘期，一直綿延至今。

第一章 三論宗

三論宗是印度龍樹、提婆中觀一脈的直接繼承者。此宗創立於隋唐時期，祖庭爲西安草堂寺、南京棲霞寺。因其依據印度中觀派龍樹[1]的《中論》《十二門論》、龍樹弟子提婆[2]的《百論》來創宗，故得名「三論宗」。又因其側重闡揚一切皆空、諸法皆空，故也叫「空宗」或「法性宗」。在印度，中觀宗的傳承爲龍樹—提婆—羅睺羅跋陀羅[3]—青目[4]—須利耶蘇摩[5]—鳩摩羅什。龜茲國的鳩摩羅什原本崇信小乘佛法，後捨棄小乘改宗大乘，拜蘇摩爲師學習，將中觀宗之根本論典《中論》《十二門論》《百論》翻譯爲漢語傳入中國，開中國三論宗的傳承：鳩摩羅什—僧肇—……—僧朗—僧詮—法朗—吉藏。[6]隋朝時的吉藏集「三論」之大成創立三論宗，此宗才正式成爲宗派。再後來，吉藏弟子慧遠、智凱、碩法師等，及碩法師弟子元康繼續弘揚三論教義。可惜流行不久，三論宗即趨衰微。另一邊，朝鮮僧人慧灌入隋從吉藏學習，將三論傳入日本，慧灌再傳智藏，智藏再傳道慈。此後，智藏及其弟子道慈相繼入唐拜師學三論宗，回國傳佈其說，使三論宗在日本奈良時代[7]極爲盛行。故慧灌、智藏、道慈爲日本三論宗正傳。

三論宗的實際創始人是吉藏，卻視鳩摩羅什爲第一代宗師；不僅如此，中國大乘佛教八大宗派皆視鳩摩羅什爲其祖師。當年，爲了把佛法帶到中國，鳩摩羅什曾經歷諸多常人難以忍受的生死磨難，其爲法忘軀的大無畏之精神，激勵和鞭策了無數後世學人。那麼，佛法因何傳入中國？從其傳入到鼎盛的過程中，經歷了怎樣的曲折？

西漢景帝（前 188—前 141）時，佛法已經由北天竺傳播至中亞各國，至西元前二世紀末進一步傳佈於西域各國[8]。與此同時，漢武帝（前 156—前 87）遣張騫（約前 164—前 114）鑿通西域，佛法得以從西域傳入中國，開啟中印文化結合之篇章。[9]

佛法之初入中國，學術界尚有分歧，但影響最大的說法，是起源於「明帝感夢遣使求法」。南朝梁僧祐的《出三藏記集》（簡稱《僧祐錄》或《祐錄》）卷六《四十二章經・序》載，一天漢明帝劉莊（28—75）夢到一個頭帶燦爛日光、身爲金色的人飛到宮殿前，明帝見後心生歡喜。第二天召集群臣，詢問夢中所見是什麼神人。大臣傅毅回答說：「聽聞西方天竺稱得道者爲佛，能夠在空中飛揚，陛下夢中所見者大概是此佛吧。」漢明帝聽完後明白自己爲何做這個夢了。於是派出使者去天竺迎請佛法。原文如下：

---

[1] 龍樹（約 150—250），古代印度四大思想家之一。南天竺人，屬婆羅門種姓。其母於樹下生之，因字阿周陀那，爲梵語樹名，故曰龍樹。亦稱龍猛、龍勝。爲馬鳴菩薩弟子迦毘摩羅尊者之弟子，提婆菩薩之師。早年受過婆羅門教育，後皈依佛教，出家到那爛陀寺，大弘佛法，摧伏外道，使大乘教大行於南天竺。一生著有《大智度論》《中觀論》《十二門論》等多部佛教經典著作，被佛教徒尊稱爲「千部論主」。龍樹在般若經的基礎上發揮般若性空的學說，建構「假有性空」中觀理論體系，對後世影響甚大。被顯密八宗奉爲祖師。

[2] 提婆（約三世紀），意譯「聖天」，又稱「一眼提婆」。印度大乘佛教中觀學派創始人，龍樹的著名弟子。生於師子國（今斯里蘭卡），原爲王子，後捨棄王位出家爲僧。因久仰龍樹大名，特從師子國到憍薩羅去求論義，拜龍樹爲師。他曾到過中印、北印等地，並先後在珠利耶國和缽羅耶伽國定居。在波吒釐（華氏城舊都）曾和佛教及佛教以外的各派思想家進行激烈的辯論。儘管他的學說曾使一些異教徒折服，但最後仍爲異教徒所殺。提出從承認世界「假有」的「俗諦」入手，進入實相是「空」的「真諦」。著有《百論》《四百論》《百字論》等傳世。

[3] 羅睺羅跋陀羅（龍樹、提婆同時代人），姓梵摩，略稱羅睺羅多、羅睺羅。古印度迦毗羅衛國人（今尼泊爾與印度的交界處，是古代釋迦族統治的國家，也是釋迦牟尼的故鄉），提婆的上首弟子，著有《中論釋》，真諦曾翻譯爲漢語，但後來佚失。

[4] 青目（約四世紀），梵語賓伽羅，婆羅門種姓。他著的《中觀論釋》經鳩摩羅什翻譯後傳入中國，對我國三論宗的影響極大。如三論宗「於」「教」兩種二諦義，就是根據青目的《中觀論釋》而建立。青目的《中觀論釋》最能體現龍樹《中觀論》的原意，所以被三論宗列爲四祖。

[5] 須利耶蘇摩，通常稱爲莎車王子。莎車是古代西域的一個國名，位於今新疆西部地區。蘇摩才技絕倫，在當時很有名望，專門弘揚大乘佛教，尤其善長龍樹中觀學說。鳩摩羅什拜他爲師，從他學習中觀學說。他培養出羅什這樣的思想家、翻譯家，開闢了中國的三論宗，使緣起性空的中觀法門在我國得以流傳和發展，作出了很大的貢獻。因此須利耶蘇摩是三論宗不可缺少的一代宗師。

[6] 參見中國大百科全書總編輯委員會編《宗教百科全書》，中國大百科全書出版社，1994，第 281 頁。

[7] 也稱奈良朝。日本歷史上習慣以中央政權所在地劃分時期。710 年（和銅三年）元明天皇遷都平城京（今奈良），開啟了這一時代，迄於 794 年桓武天皇遷都平安京（今京都）。其間在位諸天皇皆篤信佛教。這是日本政治史上的重要階段。

[8] 西漢初年，西域共有三十六個小國，絕大多數分佈在天山以南、塔里木盆地南北邊緣的綠洲上。樓蘭（鄯善）以西，在塔里木盆地的南緣有且末、于闐、莎車等國，被稱爲南道諸國。在盆地的北緣，有焉耆、尉犁、龜茲、姑墨、疏勒等國，稱爲北道諸國。這些小國家基本上以城郭爲中心，兼營農業和牧業，有的還能鑄造兵器，祇有少數國家民眾逐水草而居，糧食依賴鄰國供給。西域諸國語言不一，互不統屬，由於自然條件的限制和其他原因，他們每一個國家的人口一般祇有幾千人到兩三萬人。人口最多的龜茲達到八萬人，個別人數極少的國家大約祇有幾百人。（魏道儒主編《世界佛教通史》第三卷《中國漢傳佛教》，中國社會科學出版社，2015，第 17 頁。）

[9] 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本 上），崑崙出版社，2006，第 46 頁。

昔漢孝明皇帝，夜夢見神人，身體有金色，項有日光，飛在殿前，意中欣然，甚悅之。明日問群臣：「此爲何神也？」有通人傅毅曰：「臣聞天竺有得道者，號曰佛，輕舉能飛，殆將其神也。」於是上悟，即遣使者張騫、羽林中郎將秦景、博士弟子王遵等十二人，至大月支國，寫取佛經四十二章，在第十四石函中。登起立塔寺。[1]

文中提到的使臣張騫，應不是漢武帝時出使西域的張騫，他們衹是同姓同名而已（另據《佛祖統紀》載，明帝遣使者爲蔡愔、秦景、王遵等十八人[2]）。另外，西元一世紀中葉，大月支（或大月氏）已建立貴霜帝國[3]，不久率軍南下侵入印度西北部的犍陀羅地區（位於今巴基斯坦北部和阿富汗東部一帶）。換言之，天竺西北地區已經處於大月支的統治下。[4]但是，漢朝不稱其爲「貴霜王朝」，依然本其故號稱之爲「大月支國」。因此，上文的「大月支國」就是古印度的貴霜王朝。貴霜王朝由貴霜翎侯丘就卻（Kujula-Khadphises）於西元前後建國，丘就卻本人篤信佛教，因「其貨幣上嘗刻佛像，又曾刻文曰『正法之保護者』」[5]。早在漢武帝開闢西域時，就派遣張騫與大月支建立了良好的外交關係。這對兩百年後漢明帝遣使團往大月支求取佛法，起到了至關重要的作用。

《佛祖統紀》載，西元 64 年，使臣在中天竺大月氏遇到攝摩騰（又稱迦葉摩騰）、竺法蘭兩位高僧，得知他們皆爲中天竺人，又精通大小乘佛法，故邀請他們前往漢地弘揚佛法。攝摩騰本來就四處雲遊以弘揚佛法爲己任，遂欣然應邀，不避流沙艱險，與使臣騎著白馬，攜帶佛像、經書於西元 67 年到達洛陽。漢明帝將他們安頓於鴻臚寺（負責外交事務的官署）中，次年在洛陽另擇地點建立白馬寺安頓他們。白馬寺成爲中國第一所佛教寺院。隨後，他們兩人在白馬寺翻譯經典，這是佛法傳入中國之始。不過，攝摩騰譯出《四十二章經》後，該經衹是被珍藏於蘭台石室內，秘不示人，具體原因是什麼，史籍並未記載。竺法蘭也譯出《十地斷結經》《法海藏經》《佛本生經》《佛本行經》等經典。因此，兩位高僧被尊爲中國佛教鼻祖。後來他們相繼在洛陽去世，葬於白馬寺兩側。[6]

另據《高僧傳》載，自攝摩騰來中國後，陸續有很多僧人從天竺、西域各國來到中國弘傳佛法。比如：東漢時有安清（西域安息國人）、支婁迦讖（chèn，貴霜帝國，本月氏人）、竺佛朔（天竺人）等，魏晉時有曇柯迦羅（中天竺人）、康僧會（西域康居國人）、維衹難（天竺人）、竺法護（世居敦煌的月支僑民）等[7]。東漢時期雖然陸續有僧人前來中國，但佛法仍然得不到發展，原因主要有幾點：一是語言不通；二是佛典翻譯經驗不足、水平不高，傳播困難；三是當時漢朝獨尊儒術，人們一時還難以接受新生事物。

東漢末年天下大亂，人們對現實的失望和痛苦，轉而尋求精神的安慰和解脫，客觀上促使玄學大興。玄學喜談空、無，這和佛家的般若思想較爲接近。另外，經過數代高僧的努力，佛法已在中國打下一定基礎。在此背景下，以般若學爲代表的佛學逐漸爲中國人接納，取得了一定的生存空間。但此時佛學的影響力仍較小。直到東晉年間，鳩摩羅什來華翻譯了大量高質量的佛典尤其是般若學經典，並培養了大批佛學人才和成

[1] 〔南朝梁〕僧祐：《出三藏記集》，呂有祥釋譯，東方出版社，2020，第 35 頁。
[2] 〔宋〕志磐：《佛祖統紀校注》（中），釋道法校注，上海古籍出版社，2012，第 799 頁。
[3] 貴霜帝國的建立者，是居住在中國敦煌與祁連山一帶的大月氏人的一支。西元前二世紀，遊牧的大月氏人被匈奴人擊敗，西遷至中亞，進而佔據大夏，逐漸從遊牧轉爲以農業爲主的生活，社會制度也逐漸從原始社會過渡到階級社會。張騫於西元前 139 年出使西域時曾到達此地。這時，大月氏人分五個部落，首長稱「翕侯」。約在西元一世紀初，五翕侯中的貴霜翕侯丘就卻（15—65）消滅其他翕侯，統一五部落，建立起貴霜國家。丘就卻還向南攻擊喀布爾河流域和今克什米爾地區，初步奠定了帝國的基礎。丘就卻死後，其子閻膏珍繼位，他又向南進兵印度，佔領恆河流域。到第三代王迦膩色迦（78—102）時，貴霜帝國進入鼎盛期，定都富樓沙（今巴基斯坦的白沙瓦）。此時帝國地跨中亞和南亞，與羅馬、安息、漢帝國并列爲當時世界上的四大帝國。後迦膩色迦被殺，貴霜帝國衰敗，四世紀被笈多帝國吞并，西元 425 年其殘餘勢力被白匈奴滅亡。（參見張路鎖、杜建明：《人類的足跡：技術創新與國家創新》，河北人民出版社，2016，第 147 頁。）
[4] 參見王貴水：《一本書讀懂印度歷史》，北京工業大學出版社，2014，第 63 頁。
[5] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本 上），昆崙出版社，2006，第 47 頁。
[6] 兩位高僧的事蹟，見〔宋〕志磐：《佛祖統紀校注》（中），釋道法校注，上海古籍出版社，2012，第 799 頁。
[7] 初到漢地傳法的多是印度、西域等地來的外國僧人，他們的名字大多長且繞。爲方便稱呼，古人才按照中國傳統習慣，給他們起了簡化的音譯漢姓。開始時，古人多用這些外國僧人的國名作其姓。來自天竺（古印度）的，以「竺」爲姓，如竺佛朔、竺法護等；來自安息國（古伊朗地區）的，則以「安」爲姓，如安清（安世高）；來自康居國（位於今哈薩克斯坦東南部的古國）的，則以「康」爲姓，如康僧會；等等。

就者，以般若學爲代表的佛學才走向興盛，「第一次超出信仰領域，以獨立、平等的身份在思想層面與以儒道爲主的中國本土思想進行對話和交流。」[1]從漢明帝遣使求法，到鳩摩羅什來華傳法，使其在中國達到前所未有的鼎盛局面，其間已歷三百餘年。

一、鳩摩羅什：佛家八宗之祖

鳩摩羅什（Kumārajīva，344—413），略稱「羅什」或「什」，意譯「童壽」，天竺人，家世顯赫，祖上爲天竺國相，但他出生於西域龜茲國（今新疆庫車）。鳩摩羅什年少精進，博聞強記，既通梵語，更精漢文。更爲可貴的是他在佛法方面造詣極深。鳩摩羅什無礙通達經、律、論三藏佛法，堪爲三藏法師第一人，一生翻譯佛經數百卷（有說七十四部三百八十四卷），與玄奘、不空、真諦并稱中國佛教四大譯經家，且位列四大譯經家之首。《高僧傳》有載鳩摩羅什的生平偉業，因全文過長，只摘錄部分重要段落如下[2]（恐篇幅過長，就不逐一翻譯，只重點解釋段落大意）：

鳩摩羅什，此雲童壽，天竺人也，家世國相。什祖父達多，倜儻不群，名重於國。父鳩摩炎，聰明有懿（yì）節，將嗣相位，乃辭避出家，東度葱嶺。龜茲王聞其棄榮，甚敬慕之，自出郊迎，請爲國師。王有妹，年始二十，才悟明敏，過目必能，一聞則誦。且體有赤黶（yǎn），法生智子，諸國娉（pìn）之，並不肯行。及見摩炎，心欲當之，乃逼以妻焉，既而懷什。什在胎時，其母慧解倍常。聞雀梨大寺名德既多，又有得道之僧，即與王族貴女，德行諸尼，彌日設供，請齋聽法。什母忽自通天竺語，難問之辭，必窮淵致，眾咸嘆異。有羅漢達摩瞿（qú）沙曰：「此必懷智子。」爲說舍利弗在胎之證。及什生之後，還無前言。頃之，什母樂欲出家，夫未之許，遂更產一男，名弗沙提摩。後因出城遊觀，見冢（zhǒng）間枯骨異處縱橫，於是深惟苦本，定求離俗，誓志落髮，不咽飲食。至六日夜，氣力綿乏，疑不達旦，夫乃懼而許焉。以未剃髮故，猶不嘗進。即敕（chì）人爲除發，乃下飲食。次旦受戒，仍業禪法，專精匪懈，學得初果。

倜儻不群：豪邁灑脫，飽有才學，卓越不凡。懿節：美好之節操。葱嶺：中國自漢迄清對天山、崑崙山、喀喇（lǎ）崑崙山和興都庫什山交匯形成的巨大山結之總稱，或稱極疑山，即今帕米爾高原。黶：痣。娉：通「聘」，送彩禮定親。德行諸尼：指有德行的尼姑。初果：小乘果位從低到高有四種——初果須陀洹果（預流果）、二果斯陀含果（一來果）、三果阿那含果（不還果）、四果阿羅漢果（無學果）。

鳩摩羅什的父親鳩摩炎，本爲天竺宰相繼承人，卻放棄相位出家，來到龜茲國後，被龜茲國王請爲國師。龜茲國王的妹妹對鳩摩炎一見傾心，逼迫鳩摩炎還俗娶她。王妹嫁給鳩摩炎不久，就懷了鳩摩羅什。鳩摩羅什在母胎時，其母的理解力和智慧遠高於平常，且經常和王族貴女去雀梨大寺供僧聽法。神奇的是，羅什母親忽然間自然通達天竺語言，對別人的發難詰問，回答起來必能窮盡義理精深之旨，大家對此都非常驚嘆詫異。羅漢達摩瞿沙就說：「她所懷的，必定是智慧之子。」並給大家說了舍利弗（佛陀十大弟子之一，以智慧第一著稱）在胎中的證明。後來，鳩摩羅什出生了，其母想出家，父親不同意，又生下一個男孩。後來，母親出家意志堅決，以絕食逼迫父親。看到母親出家的態度如此堅決，父親只得同意。羅什母親出家後，精進修持禪法，獲得小乘初果。

什年七歲，亦俱出家，從師受經，日誦千偈，偈有三十二字，凡三萬二千言。誦《毗曇》既過，師授其義，即自通達，無幽不暢。時龜茲國人，以其母王女，利養甚多，乃攜什避之。什年九歲，隨母渡辛頭河，至罽（jì）賓，遇名德法師槃頭達多，即罽賓王之從弟也。淵粹有大量，才明博識，獨步當時，三藏九部，莫不該博。從旦至中，手寫千偈，從中至暮，亦誦千偈。名播諸國，遠近師之。什至，即崇以師禮，從受《雜

[1] 魏道儒主編《世界佛教通史》第三卷《中國漢傳佛教》，中國社會科學出版社，2015，第 3 頁。
[2] 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》（上），朱恆夫、王學均、趙益註譯，陝西人民出版社，2010，第 72—77 頁。

藏》、中長二《含》，凡四百萬言。達多每稱什神俊，遂聲徹於王，王即請入，集外道論師，共相攻難。言氣始交，外道輕其年幼，言頗不遜。什乘隙而挫之，外道折伏，愧惋無言。王益敬異，日給鵝臘一雙，粳米麵各三斗，蘇六升。此外國之上供也。所住寺僧乃差大僧五人，沙彌十人，營視掃灑，有若弟子，其見尊崇如此。

毗曇：「阿毗曇」的略稱，唐代譯本作「阿毗達磨」，一般指部派佛教（小乘）「三藏」中的「論藏」以及論藏中所含的義理。辛頭河：梵語 Sindhu 的音譯，今印度河。罽賓：中亞古國，其地域因時代而異。漢、魏、南北朝時的罽賓，其地在今克什米爾與喀布爾河流域。

鳩摩羅什七歲的時候也跟隨母親出家，拜師修行。他跟著師父每天誦經千偈，計三萬兩千字。念誦《毗曇經》時，祇需師父講授義理，他自己就能通達無礙。後來，母親爲了迴避自己身份帶來的名聞利養，攜鳩摩羅什來到罽賓國。鳩摩羅什遇到罽賓國王的堂弟、通達小乘佛法經律論三藏的法師槃頭達多，拜其爲師，追隨他學習小乘《雜藏》、中長兩部《阿含經》，共四百萬字。鳩摩羅什經常受到師父達多的稱讚，因而聲名遠播，很快傳到國王那裡。國王請他入宮，並會集佛教外的思想流派那些善辯的論師，一起對他攻擊問難。一開始，外道看他年幼，很是輕視他，還對他出言不遜，鳩摩羅什卻逐一抓住他們的漏洞擊敗他們，使他們慚愧得無言以對。國王從此更加尊崇羅什，給他奉上最上等的供養。羅什所住的寺廟，還有國王差遣的五個年長僧人和十個小沙彌，他們像弟子對待師父一樣地服侍羅什的飲食起居。羅什這麼小就得到這樣的尊崇。

至年十二，其母攜還龜茲，諸國皆聘以重爵，什並不顧。時什母將什至月氏北山，有一羅漢見而異之，謂其母曰：「常當守護此沙彌，若至三十五不破戒者，當大興佛法，度無數人，與優波毬（jū）多無異。若戒不全，無能爲也，止可才明俊藝法師而已。」什進到沙勒國，頂戴佛缽，心自念言：「缽形甚大，何其輕焉？」即重不可勝，失聲下之。母問其故，答云：「兒心有分別，故缽有輕重耳。」遂停沙勒一年。其冬誦《阿毗曇》，於《十門》《修智》諸品，無所諮（zī）受，而備達其妙，又於《六足》諸問，無所滯礙。沙勒國有三藏沙門名喜見，謂其王曰：「此沙彌不可輕，王宜請令初開法門，凡有二益：一國內沙門恥其不逮，必見勉強；二龜茲王必謂什出我國，而彼尊之是尊我也，必來交好。」王許焉，即設大會，請什陞座，說《轉法輪經》，龜茲王果遣重使酬其親好。什以說法之暇，乃尋訪外道經書，善學《圍陀含多論》，多明文辭製作問答等事，又博覽《四圍陀》典及五明諸論。陰陽星算，莫不必盡，妙達吉凶，言若符契。爲性率達，不厲小檢，修行者頗共疑之，然什自得於心，未嘗介意。

優波毬多：又稱優婆毬多、憂波鞠多、憂波笈多、憂波崛多、鄔波鞠多、優波鞠提、優波鞠、優波崛，略稱崛多，意思是大護、小護。優波毬多智慧卓絕，爲禪宗天竺第四祖，對佛教發展貢獻巨大，功德幾乎與佛祖等齊。沙勒國：又名疏勒國、奇沙國，《佛國記》稱之爲竭叉國，爲古西域國，其國故地在哪裡，眾說紛紜，有說在今新疆塔什庫爾幹塔吉克自治縣境內。諮受：承受。重使：負有全權重任的使臣。《圍陀含多論》：即《吠檀多》（Vedanta），《奧義書》之別名，古印度宗教哲學文獻。《四圍陀》：即《四吠陀》，指《梨俱吠陀》（Rig-veda）、《娑摩吠陀》（Sama-veda）、《耶柔吠陀》（Yajur-veda）、《阿闥婆吠陀》（Atharva-veda）。五明：古印度五類學科，全稱五明處，即音韻語言的聲明、醫藥學的醫方明、工藝技術曆算的工巧明、邏輯學的因明、內明。前四明是各學派共有的，後一明各學派各有其典籍、宗旨，內容也不同，如婆羅門教以四吠陀爲內明，佛教則以三藏十二部經典教義爲內明。言若符契：指他說話必定應驗，就像符契那樣能夠相脗合。符契：古代朝廷用作憑證的信物，符以竹、木或金屬做成，上面書寫文字，再一分爲二，雙方各存一半，使用時以兩片相合爲驗證。不厲小檢：不拘小節。

鳩摩羅什十二歲時，跟隨母親回到龜茲國，很多國家以高官厚爵相聘請，羅什一概不理會。羅什母親又帶他到月氏國的北山，遇到一個羅漢對他說：「平常要好好守護他，如果到三十五歲沒破戒，他將會大興佛

法，引領無數人走上解脫，和優波毬多尊者沒有差別。但如果不能護持好戒律，那他就無所作爲，不過是一個才智通達俊藝超群點的法師而已。」羅什到沙勒國時，頭上很輕鬆地頂著一個大缽，因生分別念導致大缽變重，從頭頂掉落。他們在沙勒國停留一年時間，冬天羅什誦讀《阿毗曇》各品經文，皆無師自通。沙勒國一位叫做喜見的三藏法師向沙勒國王勸諫，請羅什爲眾人講佛法。並說了這樣做的兩個好處。國王同意了法師的建議，迎請羅什陞座講說《轉法輪經》，龜茲國王聽說後，果然派遣重使與沙勒國交好。羅什在講法之餘，也遍學古印度《吠檀多》《四吠陀》和五明等諸學經論。尤其精通陰陽曆算，通達吉凶禍福之理，他的預言就像符契那樣準確。但羅什性格豁達，不拘小節，一些修行人對他的行爲產生困惑，而羅什心中自有所得，對這些從不放在心上。

時有莎車王子、參軍王子兄弟二人，委國請從而爲沙門。兄字須利耶跋陀，弟字須耶利蘇摩。蘇摩才伎絕倫，專以大乘爲化，其兄及諸學者，皆共師焉，什亦宗而奉之，親好彌至。蘇摩後爲什說《阿耨達經》，什聞陰界諸入皆空無相，怪而問曰：「此經更有何義，而皆破壞諸法。」答曰：「眼等諸法非真實有。」什既執有眼根，彼據因成無實，於是研核大、小，往覆移時。什方知理有所歸，遂專務《方等》。乃嘆曰：「吾昔學小乘，如人不識金，以鍮（tōu）石爲妙。」因廣求義要，受誦《中》《百》二論，及《十二門》等。

親好彌至：指友情特別深厚。阿耨達：八大龍王之一[1]，「阿耨達」爲梵文 anavatapta 的音譯，意爲「無惱熱」。阿耨達龍王曾向佛陀請疑，佛陀就其問題做出開示，故而產生《阿耨達經》。後由竺法護譯出《阿耨達經》，現收錄在《大藏經》中，名爲《佛說弘道廣顯三昧經》。陰界諸入：「陰」即五陰、五蘊或五蓋，具體指色、受、想、行、識；「界」即十八界，指眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、聲、香、味、觸、法六塵，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識六識，三者共構成十八界；「諸入」即十二入，六根、六塵互相涉入，故名十二入。眼根：上述的六根之一。方等：這裡代指一切大乘佛法。鍮石：黃銅。

彼時，莎車王子和參軍王子兩人放棄王位出家，哥哥字爲須利耶跋陀，弟弟字爲須耶利蘇摩。蘇摩的才華技藝無與倫比，專門弘揚大乘佛法以教化眾生。哥哥和很多學者都拜他爲師，羅什也尊奉他，彼此的交情很是要好。蘇摩給羅什講說《阿耨達經》，羅什領悟到五蘊、十八界、十二入等一切本性皆空而無相，非常詫異，問蘇摩說：「這部經還有什麼意義，把一切實有都破掉（空掉）了。」蘇摩回答：「我們眼睛所看到的一切森羅萬有都不是真實存在的。」羅什既然執著於眼根，蘇摩便從此處入手證明一切虛幻不實之理，兩人共同研討大、小乘佛法，往覆辯論多時。後來羅什才明白真理終究歸於大乘空無之理，故而專門修學大乘經論。並感嘆說：「可笑我以前學小乘，就像一個不知道有金子存在的人，而以黃銅爲最妙一樣。」從此，廣爲探求大乘要旨，從蘇摩學《中論》《百論》《十二門論》等中觀經論。

頃之，隨母進到溫宿國，即龜茲之北界。時溫宿有一道士，神辯英秀，振名諸國，手擊王鼓而自誓曰：「論勝我者，斬首謝之。」什既至，以二義相檢，即迷悶自失，稽首歸依。於是聲滿蔥左，聲宣河外。龜茲王躬往溫宿，迎什還國，廣說諸經，四遠學宗，莫之能抗。時王女爲尼，字阿竭耶末帝，博覽群經，特深禪要，雲已證二果。聞法喜踴（yǒng），乃更設大集，請開《方等》經奧。什爲推辯「諸法皆空無我」，分別「陰界假名非實」，時會聽者莫不悲感追悼，恨悟之晚矣。至年二十，受戒於王宮，從卑摩羅叉學《十誦律》。

溫宿國：漢西域三十六國之一，位於今新疆溫宿境內。道士：此處指信奉某種外道的人。二義：兩條義理。王女：有說「王女」指羅什母親，有說指溫宿國國王之女，此處取後者。二果：小乘第二果位斯陀含果。《十誦律》：佛教戒律書，又稱《薩婆多部十誦律》，共六十一卷。相傳律文原有八十誦，大迦葉傳承以後至優波毬多，才刪爲十誦。

---

[1] 阿耨達龍王住於阿耨達池，遠離三患，於諸馬形龍王中德行最勝。據《長阿含經》卷十八載，閻浮提所有龍王除阿耨達龍外，盡有如下之三患：1. 諸龍皆被熱風熱沙著身，燒其皮肉及骨髓，極爲苦惱。2. 所有龍宮於惡風暴起吹其宮內時，盡失寶飾衣而龍身自現，極爲苦惱。3. 所有龍王各在宮中相娛樂時，金翅大鳥常入宮騷擾。故諸龍常懷怖懼、熱惱，而阿耨達龍卻無此憂患。

不久，羅什跟隨母親來到龜茲國北界的溫宿國。跟一個名揚溫宿國及周邊各國的外道辯論，羅什只用了兩條義理考問，外道即茫然無措，不知如何應對，便俯首皈依佛門。此後，羅什聲名傳遍蔥嶺以左、黃河以南地區。龜茲國王親自前往溫宿國迎請羅什回國廣說佛法各經典，四方無人能與之抗衡。當時國王的女兒出家爲尼，證得斯陀含果，聽到羅什講法後非常歡喜踴躍，於是召開一次大型集會，請羅什開講大乘《方等經》的奧義。羅什爲大家推演「森羅萬有皆空無我」，辨析「五蘊十八界皆爲假名並非實有」之理，與會聽眾無人不悲欣交集，哀悼過往，痛恨明白得太晚了。羅什二十歲時，在王宮受戒成爲比丘[1]，跟隨卑摩羅叉學《十誦律》。

有頃，什母辭往天竺，謂龜茲王白純曰：「汝國尋衰，吾其去矣。」行至天竺，進登三果。什母臨去謂什曰：「《方等》深教，應大闡真丹，傳之東土，唯爾之力。但於自身無利，其可如何。」什曰：「大士之道，利彼忘軀。若必使大化流傳，能洗悟矇俗，雖復身當爐鑊（huò），苦而無恨。」於是留住龜茲，止於新寺。後於寺側故宮中，初得《放光經》，始就披讀。魔來蔽文，唯見空牒，什知魔所爲，誓心逾固，魔去字顯，仍習誦文。復聞空中聲曰：「汝是智人，何用讀此。」什曰：「當是少魔，宜時速去，我心如地，不可轉也。」停住二年，廣誦大乘經論，洞其秘奧。龜茲王爲造金師子座，以大秦錦褥（rù）鋪之，令什升而說法。什曰：「家師猶未悟大乘，欲躬往仰化，不得停此。」俄而大師槃頭達多不遠而至。王曰：「大師何能遠顧？」達多曰：「一聞弟子所悟非常，二聞大王弘讚佛道，故冒涉艱危，遠奔神國。」什得師至，欣遂本懷，即爲師說《德女問經》，多明因緣空假，昔與師俱所不信，故先說也。師謂什曰：「汝於大乘見何異相，而欲尚之？」什曰：「大乘深淨，明『有法皆空』，小乘偏局，多滯名相。」師曰：「汝說一切皆空，甚可畏也，安捨有法而愛空乎？如昔狂人，令績師績線，極令細好，績師加意，細若微塵，狂人猶恨其粗，績師大怒，乃指空示曰：『此是細縷。』狂人曰：『何以不見。』師曰：『此縷極細，我工之良匠，猶且不見，況他人耶？』狂人大喜，以付織師。師亦效焉，皆蒙上賞，而實無物。汝之空法，亦由此也。」什乃連類而陳之，往覆苦至，經一月餘日，方乃信服。師嘆曰：「師不能達，反啟其志，驗於今矣。」於是禮什爲師，言：「和上是我大乘師，我是和上小乘師矣。」西域諸國，咸伏什神俊，每至講說，諸王皆長跪座側，令什踐而登焉，其見重如此。

尋衰：不久衰敗。真丹：又譯作震旦、神旦等，古印度對中國的稱謂。大化：佛的教化。鑊：大鍋。空牒：空白的竹片或木片。金師子座：用純金打造的法座。大秦：古時對羅馬帝國的稱謂。仰化：度化，因对象爲其師父，故謙稱爲「仰」。本懷：本懷意願。連類：援引相類例證以說明事理。

不久，羅什母親辭別龜茲前往天竺，並跟龜茲王白純說：「你的國家不久將衰敗，我該走了。」到達天竺時，修證境界達到小乘三果阿那含果。母親離去前曾對羅什說：「像大乘這樣甚深的教法，應當大加闡揚到中國。令佛法普傳到中國，祇有你能做到。但這樣做卻對你自身沒有半點益處，如何是好？」羅什說：「大菩薩之道，只談利益他人而不顧自己的性命。如果讓佛陀教法流傳到中國，能夠洗去愚闇，開示蒙昧，即使把我這個身體投到火爐之上的大鍋中，受盡煎熬痛苦，也毫無遺憾。」因此羅什就留在龜茲國，住在新寺。在寺廟旁邊的舊宮裡得遇《放光經》，開始研讀。讀經期間，遇到魔鬼來搗亂和考驗，羅什卻不受其干擾，心中的誓願反而更加堅定。在龜茲國的兩年中，羅什廣泛研讀大乘經論，透徹通達其中奧義。龜茲國王爲羅什打造了黃金法座，用羅馬帝國的錦褥鋪在上面，請羅什陞座說法。羅什卻念及自家師父沒能了悟大乘佛法，想要親自前去度化，不能停留在龜茲國。沒想到，不久槃頭達多從很遠的地方趕來龜茲國。龜茲國王問：「大師是怎麼從那麼遠的地方來到這裡的？」達多說：「一來聽說我的弟子體悟不同一般，二來聽說大王弘揚襄讚佛法，因此冒著艱難危險，從遠方來到貴國。」

[1] 比丘戒相當於佛教當中的成人禮，一個人哪怕在幼年時就出了家，祇能當沙彌，祇有年滿二十歲才能被授比丘戒。

羅什看到師父前來相聚，真是喜出望外，了卻自己的心頭大願。便給師父講說《德女問經》，此經旨在闡明一切皆因緣而起的本性皆空、萬有爲假之理，因爲往昔師父和自己都不相信此說，因此首先從此處切入。師父問羅什說：「你在大乘見到什麼不同的景象，轉而信奉它？」羅什回答：「大乘佛法深邃明淨，闡明『一切法本性皆空』，小乘佛法狹隘偏局，拘泥於名詞概念。」師父卻認爲空無之理太過可怕，並以狂人愛好細線而令工匠搓線，無論工匠搓得多細，狂人都嫌粗，最後工匠不得已騙狂人說空中看不見的線就是細線的例子加以反駁。羅什只好用類似的例證加以闡述，如此一個多月，才令師父信服大乘空理。師父感嘆：「古時有師父不能通達，弟子反過來啟發師父的說法，在今天得到驗證了。」於是拜羅什爲師，說道：「您是我的大乘師父，我是您的小乘師父。」古西域各國，都折服於羅什的卓絕智慧和天資，每到羅什陞座講法，各位國王都長時間地跪在羅什的法座旁，讓羅什踩著他們的身體登上法座。羅什是如此受尊崇。羅什就這樣將佛法傳佈於西域各國，大名遠播到中國。

什既道流西域，名被東國，時苻堅僭（jiàn）號關中，有外國前部王及龜茲王弟並來朝堅，堅於正殿引見，二王因說堅云：「西域多產珍奇，乃請兵往定，以求內附。」至苻堅建元十三年歲次丁丑正月，太史奏云：「有星見外國分野，當有大德智人，入輔中國。」堅曰：「朕聞西域有鳩摩羅什，襄陽有沙門釋道安，將非此耶？」即遣使求之。至十七年二月，鄯（shàn）善王、前部王等，又說堅請兵西伐。十八年九月，堅請驍騎將軍呂光、陵江將軍姜飛，將前部王及車師王等，率兵七萬，西伐龜茲及烏耆（qí）諸國。臨發，堅餞光於建章宮，謂光曰：「夫帝王應天而治，以子愛蒼生爲本，豈貪其地而伐之？正以懷道之人故也。朕聞西國有鳩摩羅什，深解法相，善閑陰陽，爲後學之宗。朕甚思之。賢哲者，國之大寶。若克龜茲，即馳驛送什。」

前部：古西域的車師國前部，漢宣帝時將車師國分爲前、後兩部，皆屬西域都護府。前部治交河城（今新疆吐魯番縣西交河城遺址），後部治務塗谷（今新疆吉木薩縣南山中）。內附：歸附中國朝廷。鄯善：古西域國名，位於今新疆若羌縣境。本名樓蘭國，漢昭帝時稱爲鄯善國，魏晉相沿，後沒入沙漠。烏耆：即焉耆，古西域國名，都城在員渠城（今新疆焉耆西南）。西漢神爵二年（前 60）後，歸西域都護府所轄。善閑：精通。馳驛：駕乘驛馬疾行。

當時苻堅（338—385，十六國時期前秦的開國皇帝）稱王於關中，前部王和龜茲王的弟弟前來朝見苻堅，欲說服苻堅攻打西域。建元十三年（377），太史又上奏說有星星在外國上空出現，當有德行廣大且智慧之人來入輔中國。苻堅說：「我聽說西域有鳩摩羅什，襄陽有釋道安，這不就是大德智人嗎？」因此派出使者前往西域求請羅什。十七年（381），鄯善王、前部王等又來遊說苻堅發兵西征。十八年（382），前秦皇帝苻堅派遣驍騎將軍呂光、陵江將軍姜飛，率大軍七萬攻伐龜茲和烏耆各國。臨出發前，苻堅還對呂光交代說：「帝王順應天命治理國家，我一向以愛護蒼生爲本，哪裡是貪戀其土地而功伐西域？而是思慕得道的大德之人。我聽說西域有位鳩摩羅什，深透理解佛法之旨，精通陰陽之術，堪爲後學宗師。我非常思慕此人。賢哲之人，是國之大寶。如果攻剋了龜茲，要立即快馬加鞭把羅什送回來。」

光軍未到，什謂龜茲王白純曰：「國運衰矣，當有勍（qíng）敵。日下人從東方來，宜恭承之，勿抗其鋒。」純不從而戰，光遂破龜茲，殺純，立純弟震爲主。光既獲什，未測其智量，見年齒尚少，乃凡人戲之，強妻以龜茲王女，什拒而不受，辭甚苦到。光曰：「道士之操，不逾先父，何可固辭。」乃飲以醇酒，同閉密室。什被逼既至，遂虧其節。或令騎牛及乘惡馬，欲使墮落。什常懷忍辱，曾無異色，光慚愧而止。光還中路，置軍於山下，將士已休，什曰：「不可在此，必見狼狽，宜徙軍隴上。」光不納。至夜果大雨，洪潦暴起，水深數丈，死者數千，光始密而異之。什謂光曰：「此凶亡之地，不宜淹留。推運揆（kuí）數，應速言歸，中路必有福地可居。」光從之，至涼州，聞苻堅已爲姚萇所害，光三軍縞（gǎo）素，大臨城南，於是竊號關外，稱年太安。

勍敵：強敵。日下人：古代以「日」比喻帝王，故日下人即指從帝王那裡來的人。苦到：哀苦至極。道士：指鳩摩羅什，魏晉南北朝時期稱佛教徒爲道士，稱道教徒爲道人。惡馬：頑劣不馴之馬。姚萇（330—393）：十六國時期後秦的開國皇帝。太安：後涼呂光的年號。

呂光大軍還沒到龜茲國，羅什就對龜茲王說：「國運已衰敗，當遭逢強敵。帝王的人從東方來到這裡時，應恭敬承事，不要對抗其鋒芒。」無奈白純不聽羅什勸告，強行應戰。呂光攻破龜茲國，殺了白純，立白純弟弟白震爲國王。呂光獲得羅什後，並沒有料想到他有多高的智慧和氣量，見他年紀尚輕（四十歲左右），就把他當作普通人來戲弄，強行讓他娶龜茲王的女兒爲妻。羅什堅決不從，言辭萬分哀苦懇切。然而呂光對他說：「你的操守也比不過你死去的父親，爲什麼要拒絕呢？」強逼他喝下很多美酒，把他和龜茲王的女兒關在一間密室裡。如此，羅什被呂光逼得丟掉自己的節操。有時候還讓他騎上頑劣不馴的牛和馬，意圖讓他墜落下地，而羅什對這些行爲總是忍辱負重，沒有過異樣的表情。最後呂光非常慚愧，才停下對羅什的戲弄。

呂光行軍到半路，把部隊駐紮在山下休息，羅什勸說他不要停留在山下，應當轉移到山上。但呂光不聽勸，到晚上果然下起傾盆大雨，洪水暴發，水深數丈，淹死了幾千人。呂光這纔覺得羅什的智慧不同一般。羅什又勸呂光說：「這是兇惡危險的地方，不宜停滯在這裡，我推算命運觀測氣數，應當快速趕回，到中途一定有福地可以居留。」呂光聽從建議，趕到涼州時，聽聞苻堅已爲姚萇殺害。前秦覆滅，姚萇建立了後秦。呂光令三軍身披喪服，全體來到涼州城南。就這樣呂光在關外自立爲涼王，建年號「太安」，是年爲西元 386 年。

《高僧傳》載，羅什滯留涼州十五六年之久（從 386 年呂光自立涼王起，到 401 年姚興打敗呂隆止）。在涼州期間，呂光並不熱衷於弘揚佛法，博學的羅什並沒有什麼作爲，經常陪呂光兒子呂纂下棋。雖然在這十幾年間，羅什沒能弘揚佛法，但他因此有了更多時間來理解、消化佛法，也精通了漢語，掌握了漢文化，爲今後的譯經事業奠定了非常好的基礎。西元 399 年呂光去世，其子呂紹繼位。不久，呂紹就被呂光的庶子呂纂殺害篡位。不久後，呂纂又被其侄子呂超殺死，呂超立哥哥呂隆爲主。

另一方面，姚萇（330—393）竊據關中之後，聽聞鳩摩羅什大名，心生仰慕，便虛心派遣使者邀請他入關。但呂氏害怕羅什爲姚萇出謀劃策，不許他前往關中。姚萇去世後，其子姚興繼位，再次遣使邀請羅什，未果。西元 401 年，因大庭之中出現異根的樹木卻連枝、逍遙園中的蔥變成茝（chǎi，一種香草，即白芷）的祥瑞之兆，人們認爲這是智慧之人要入關的吉兆。於是姚興就派了隴西公碩德率軍攻打涼州，呂隆歸降。羅什才得以入關。同年十二月二十日，羅什到達長安，姚興待之以國師禮。

自大法東被，始於漢明，涉歷魏晉，經論漸多，而支、竺所出，多滯文格義。興少崇三寶，銳志講集。什既至止，仍請入西明閣及逍遙園，譯出眾經。什既率多諳誦，無不究竟，轉能漢言，音譯流便。既覽舊經，義多紕（pī）謬，皆由先譯失旨，不與胡本相應。於是興使沙門僧䂮（lüè）、僧遷、法欽、道流、道恆、道標、僧睿、僧肇（zhào）等八百餘人，諮受什旨，更令出《大品》。什持胡本，興執舊經，以相讎（chóu）校，其新文異舊者，義皆圓通，眾心愜（qiè）伏，莫不欣讚。興以佛道沖邃，其行唯善，信爲出苦之良津，御世之洪則。故託意九經，遊心十二，乃著《通三世論》，以勖（xù）示因果，王公已下，並欽讚厥風。大將軍常山公顯，左將軍安城侯嵩，並篤信緣業，屢請什於長安大寺講說新經，續出《小品》《金剛波若》《法華》《維摩》《思益》《首楞嚴》《持世》《佛藏》《菩薩藏》《遺教》《菩提無行》《呵欲》《自在王》《因緣觀》《小無量壽》《新賢劫》《禪經》《禪法要》《禪要解》《彌勒成佛》《彌勒下生》《十誦律》《十誦戒本》《菩薩戒本》《釋論》《成實》《十住》《中》《百》《十二門》諸論，凡三百餘卷。並暢顯神源，揮發幽致。於時，四方義士，萬里必集，盛業久大，於今式仰。

漢明：漢明帝劉莊（28—75）。支、竺：指支謙、竺法護或竺叔蘭。格義：魏晉時期流行的一種解釋和

研究佛經的方法。意爲用中國傳統儒家、道家等的名詞、概念和思想，來比附和解釋佛經中的事項、教義和概念，以使人了悟佛教義理。一般認爲，此法創於竺法雅。這種方法對佛法在中國的傳播雖起到一定的積極作用，但因膠著於文字，難免牽強，故羅什主持譯經之後，逐漸廢除此法。[1]三寶：佛家以佛、法、僧爲三寶，此處代指佛家。銳志：志向堅決。逍遙園：後秦皇帝姚興在長安城（今陝西西安長安區西北）所建，西元401年迎請羅什居於此處，苫草爲堂翻譯佛經，故後人改稱「草堂寺」，西明閣即在逍遙園內。流便：指文筆流暢，不滯澀。讎校：亦稱校勘，整理文獻、書籍的一種方法，即用不同的版本和有關資料，相互核對，比勘異同、辨明真偽、改正錯訛。圓通：周密暢達。沖邃：精深。良津：良好的途徑。洪則：宏偉的準則。九經：九分教，釋迦牟尼去世後，根據形式或內容的不同，將佛法分成九類，故名。九分教的名目、次第，漢譯過來有不同的說法。此處泛指佛經。十二：十二禪，泛指小乘禪定學。勖示：勉力彰示。緣業：萬事萬物因緣相生之理。神源：神理之源，此處指高深的佛理。揮發幽致：闡述發揚精深的旨趣。義士：對佛理有研究的人。式仰：即式望，仰望、仰賴之意。

雖然佛法自漢明帝開始傳入中國，又經歷魏晉兩代，翻譯的經論逐漸增多，但支謙、竺法護等人翻譯的經論，大多膠著於文字之上，義理多有不通之處。姚興在年少時即推崇佛法，並專志於講經說法。羅什既已迎請過來，姚興便請他在圭峰山下的逍遙園西明閣中，翻譯大量佛經。因羅什大多能背誦大小乘經義，且義理通透究竟，又精通漢語，所以他翻譯的佛經，無論是音譯還是意譯，皆文字優美，義理暢達，毫不滯澀。羅什在譯經過程中，也閱覽了舊有的漢譯文本，發現義理頗多錯謬，這都是此前的翻譯丟失了原旨，與梵文本不能相對應造成的。所以，姚興便令僧碧、僧肇等八百多個僧人，共同秉承羅什宣說的佛經意旨，又命他譯出《大品經》。羅什手拿梵文本，姚興手執舊譯經文，兩人互相核對，比較異同，凡羅什新譯的經文和舊譯有不同之處，新譯經文的義理皆周密暢達，眾高僧一致心服口服，對羅什沒有不欣喜讚歎的。而姚興認爲佛法之道高深精微，其行爲以慈悲爲本，相信這實在是出離苦海的大好途徑，治理世界的規範準則。因此更加關注留意一切佛經，也留心小乘禪定之學，由此譔寫了《通三世論》，以昭示因果循環之理，從王公貴族到平民百姓，無不欽佩讚歎姚興之風範。大將軍常山公顯、左將軍安城侯嵩，皆深信因果循環之理，屢次請求羅什在長安大寺（即草堂寺）中講解新譯的佛經。羅什又接著翻譯《小品》《金剛般若經》《法華經》《維摩詰經》等眾多經論，共三百多卷。羅什譯經工作得益於姚興的支持，加上譯經隊伍龐大，譯經程序（有譯主、度語、證梵本、筆受、潤文、證義、校刊等環節）規範，分工精細，制度健全，集體合作，因此所譯經典都能準確嚴密地闡揚精深的義理，把握微妙的旨趣。那時，天下對佛經有所研究的人士，即使相距萬里也慕名而至，其盛況偉業影響深遠，範圍波及極廣，至今都爲人們仰望。據載，當時前來求學的僧人有三千之眾，故有「三千弟子共翻經」[2]之說。

龍光釋道生慧解入微，玄構文外，每恐言舛（chuǎn），入關請決。廬山釋慧遠學貫群經，棟樑遺化，而時去聖久遠，疑義多端，乃封以諮什，語在《遠傳》。

初沙門慧睿，才識高明，常隨什傳寫。什每爲睿論西方辭體，商略同異，云：「天竺國俗，甚重文制，其宮商體韻，以入弦爲善。凡覲（jìn）國王，必有讚德，見佛之儀，以歌嘆爲貴，經中偈頌，皆其式也。但改梵爲秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦（ǒu yuě）也。」什嘗作頌贈沙門法和云：「心山育明德，流熏萬由延。哀鸞（luán）孤桐上，清音徹九天。」凡爲十偈，辭喻皆爾。什雅好大乘，志存敷廣，常嘆曰：「吾若著筆作大乘《阿毗曇》，非迦旃延子比也。今在秦地，深識者寡，折翮（hé）在此，將何所論。」乃淒然而止。唯爲姚興著《實相論》二卷，並註《維摩》。出言成章，無所刪

[1] 參見陳瑛、許啟賢主編《中國倫理大辭典》，遼寧人民出版社，1989，第539頁。
[2] 出自唐太宗李世民所作之《讚姚秦三藏羅什法師詩》，全文爲：「秦朝朗現聖人星，遠表吾師德至靈。十萬流沙來振錫，三千弟子共翻經。文含金玉知無朽，舌似蘭蓀尚有馨。堪嘆逍遙菌裡事，空餘明月草青青。」

改，辭喻婉約，莫非玄奧。

龍光：寺名，位於南朝宋首都建康（今江蘇南京）。釋道生：即竺道生。玄構文外：指不拘泥於文字，得意而忘言。舛：錯誤，顛倒。由延：古印度距離單位，一由延距離，因不同時間不同地點而有不同的說法，有四十里、三十里、十六里之說。迦旃延子：佛滅後五百年，印度小乘說一切有部的大論師，曾於北印度罽賓國（今克什米爾地區）傳道，聚集五百羅漢和五百菩薩合造了有部五萬偈的《阿毗達磨》，後又用十二年時間完成了百萬偈的《毗婆沙論》。[1]秦地：即姚興後秦之地，也指中國。折翮：折斷翅膀，比喻睏頓。

龍光寺的道生，雖智慧穎悟細解入微，構造玄理能不拘泥於文字，但每每害怕自己出言有誤，便入關請羅什參決。廬山的僧人慧遠學貫諸經，能大弘佛陀教化，但因距離佛陀年代太遠，疑問很多，因此也常寫信向羅什請教，其語見於《慧遠傳》。

爲了更精準地譯出佛經，羅什可謂嘔心瀝血。他常常和深具才學、助他譯經的慧睿（非僧睿），商討天竺和中國文辭體式的區別。羅什說：「天竺風俗，非常注重文教禮樂，其文辭體式韻律，以能奏樂爲最佳。他們拜見國王，必讚歎歌頌國王之德，禮見我佛，亦以唱歌讚歎爲貴，佛經中的偈頌，都是這樣的體式。但把梵文譯爲漢文，便失去了原文美奐的辭藻，雖然保持住了大意，但文體相差得太遠了。這就像是把飯嚼爛再餵人一樣，不但失去了飯菜的美味，還會讓人嘔吐。」羅什還曾作過偈頌贈給法和，他一共作了十首偈頌，文辭比喻都和這首類似。羅什愛好大乘，志在將其推演廣傳，經常嘆息說：「如果我譔寫一部大乘的《阿毗曇》，不是迦旃延子能比得了的。但現在身處秦國，對佛法有深透見解的人太少了，睏頓在這個地方，還有什麼可說的呢。」因此，羅什神色黯然地停止了工作。此後，他只爲姚興譔寫了兩卷《實相論》，並註釋了《維摩詰經》。羅什能夠出口成章，所著文章不用刪改，文辭比喻柔美婉約，處處皆有玄妙之旨。

羅什將其一生奉獻給了佛法的闡揚，臨終時依然惦記著譯經事業，跟眾僧囑咐告別後，安然圓寂。《高僧傳》載：

什未終日，少覺四大不愈，乃口出三番神咒，令外國弟子誦之以自救，未及致力，轉覺危殆（dài）。於是力疾與眾僧告別曰：「因法相遇，殊未盡伊心，方復後世，惻愴（chuàng）何言。自以暗昧，謬充傳譯，凡所出經論三百餘卷，唯《十誦》一部，未及刪煩，存其本旨，必無差失。願凡所宣譯，傳流後世，咸共弘通。今於眾前發誠實誓：若所傳無謬者，當使焚身之後，舌不燋爛。」以偽秦弘始十一年八月二十日卒於長安，是歲晉義熙五年[2]也。即於逍遙園，依外國法，以火焚屍，薪滅形碎，唯舌不滅。

四大不愈：指身體有病而不痊癒。四大即「地、水、火、風」，佛家認爲包括身體在內的世界萬物，皆由四大所組成。危殆：危險、危急。力疾：勉強支撐病體。方復：即將。後世：來世，此處指去世。惻愴：哀傷。暗昧：蒙昧愚癡。義熙：東晉安帝司馬德宗年號（405—418），義熙五年當指西元 409 年。關於羅什卒年，有幾種不同的說法，本文采用僧肇在《鳩摩羅什法師誄（lěi）》中，於西元 413 年圓寂之說。薪滅形碎：柴火滅去，軀體盡焚。

羅什爲使後世學人生起信心，於臨終前發下誠實誓言：「若我傳譯的佛經沒有謬誤，那麼當我的屍身焚燒後，舌頭不燋爛。」果然，羅什圓寂，屍體火化後唯有舌頭不爛，成爲舌舍利，以示後人，其所譯經典無誤，暗合佛意。

二、什門四聖與三論宗中興大師

由於羅什長期在逍遙園譯經、講法，使北方佛法非常興盛。此外，羅什在闡發佛理的十年間培養了大量

[1] 參見林凡音據金陵刻經處鳩摩羅什譯本所傳之《無著、世親菩薩傳》。
[2] 羅什去世的時間，說法不一。此處的說法是 409 年去世，但學界普遍的看法是 413 年去世。

僧才，眾弟子中著名的有「什門四聖」，即道生、僧肇、道融、僧睿。羅什晚年才譯出《百論》《中論》《十二門論》三論，這些經論譯出後，鬆散地形成了研究三論的一個學派：關河三論學派。因僧肇、僧睿對三論中觀思想的闡發最有力，故兩人被尊爲三論宗中土二祖。下面對「什門四聖」[1]作一簡單介紹：

道融（生卒年不詳），後秦僧人。《高僧傳》卷六載，他爲汲郡（位於今河南汲縣西南）林慮人。十二歲出家後到處遊學，三十歲學通佛儒經書。後至關中諮稟鳩摩羅什，參與譯經，深得羅什稱讚。曾奉羅什之命與一位從師子國（亦稱「獅子國」，今斯里蘭卡）來到長安的婆羅門學者辯論，獲勝。後住彭城（今江蘇徐州），門徒甚眾。主要著作有《法華經義疏》《大品般若經義疏》《金光明經義疏》《十地經義疏》《維摩詰經義疏》等。

道生（355—434），東晉僧人。《出三藏記集》等載，道生俗姓魏，巨鹿（今河北平鄉）人，寓居彭城（今江蘇徐州）。幼年出家後改姓竺，曾在廬山幽棲七年。後獲悉鳩摩羅什在長安翻譯經論，前往受學，並協助譯經，後長期居於建康（今江蘇南京）。他的頓悟成佛說在南北朝初期曾風行一時。主要著作有《二諦論》《佛性當有論》《法身無色論》《佛無淨土論》《應有緣論》等。

僧肇（384—414），东晋僧人，俗姓张。《高僧传》卷六载，僧肇为京兆长安（今陕西西安）人。原崇信老庄玄学，后出家拜鸠摩罗什为师。先后在姑臧（今甘肃武威）和长安协助鸠摩罗什译经，评定经论，以擅长般若学著称于世。他继承了罗什衣钵，大力弘扬“性空缘起”思想[2]，羅什讚其「解空第一」（見吉藏《百論序疏》）。他的「性空緣起」思想主要在中國北方流傳，後經僧朗的努力才傳入南方。有《宗本義》《不真空論》《物不遷論》《涅槃無名論》《維摩詰經註》《寶藏記》等著作傳世。其中《不真空論》學說爲三論宗的成立奠定了理論基礎。

僧睿，東晉僧人，祖籍魏郡長樂（今河南安陽）。十八歲出家，二十二歲博通經論，二十四歲遊歷各邦並講經說法。後到鳩摩羅什譯場助譯，爲許多部經論作序，善講說《成實論》。撰有《二秦眾經錄》等著作。

羅什門人號稱三千，著名學者有數十人，而唯有僧肇精純守一，得羅什之真傳，可惜僧肇大師英年早逝。羅什、僧肇二人於西元 413 年、414 年相繼去世後，後秦政權亦衰敗，關中大亂，僧徒四散，遊走到大江南北。他們邊遊走邊闡發大乘空宗思想，直接推動了南北朝（420—589）時期佛法的興盛。「南北朝佛學出現了前所未有的新氣象，般若學[3]一統天下的局面宣告結束，佛學多途發展、多頭開拓，波瀾壯闊。這個時期佛學發展的突出表現，就是在注重研究佛教典籍風氣下形成了諸多學派。在南北各地先後出現了涅槃學派、毗曇學、成實學、俱舍學、地論學、攝論學、三論學、律學、禪學等，或者流行於一地，或者蔓延於南北。」[4]後來中國出現八大佛教宗派，端的依源於羅什繼承的龍樹、提婆之「性空緣起」的中觀學說。八大宗派共尊羅什爲其祖，不是沒有根據的。

羅什自印度傳入中國的中觀學說和玄奘自印度傳回中國的瑜伽行派（下個篇章將詳細介紹）分別代表印度大乘的空宗和有宗。這兩個學派傳到中國後，以龍樹大乘空宗的經典爲所依，形成了天台宗、三論宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗和律宗等六大宗派，這六大宗派構成了中國佛教的主體；而以大乘有宗的經典爲所依，

---

[1] 參見袁世全主編《中外譽稱大辭典》，北京燕山出版社，1991，第 84 頁。

[2] 「性空緣起」又名「中道緣起」，是印度的中觀派和中國的三論宗之主張，具體解釋參見潘麟：《直指生命的真相》，現代出版社，2017，第 80—81 頁。

[3] 般若，梵文音譯也作波若、缽羅若，意譯爲智慧（先天智慧）、智、慧、明等。般若學始於東漢末年支婁迦讖譯《般若道行品經》，其後支謙、無羅叉共竺叔蘭、竺法護、竺佛念等又翻譯出一些般若經。隨著經籍的譯介，出現了般若學。般若經類爲印度佛教大乘空宗經典，以龍樹、提婆爲代表，宣揚一切皆空的思想。隨著般若經在中國的譯出、傳播，般若思想在中國佛教中逐漸發展起來。魏晉之際，般若思想比附玄學思潮，逐漸形成一代學風。

在鳩摩羅什譯介之前，般若學即已形成所謂「六家七宗」。據晉宋間僧人曇濟《六家七宗論》載，六家七宗分別爲：道安之本無宗，竺法琛、竺法汰之本無異宗，支道林之即色宗，於法開之識含宗，道壹之幻化宗，支愍度、竺法蘊、道恆之心無宗，於道邃之緣會宗。其中本無宗和本無異宗原同屬本無一家，故有「六家七宗」之說。這些學派所探討的仍是玄學中的主要問題，即本末、有無關係。六家七宗中影響較大的爲本無、即色、心無三派。後來，經鳩摩羅什的大量譯介，般若學逐漸在中國達到高潮，至南北朝時期，在南方形成注重佛家義理研究的學風。般若學對隋唐時中國佛教哲學的形成有很大影響。三論宗更是直接承襲了般若學的有關傳統，並影響到天台、華嚴諸宗。

[4] 魏道儒主編《世界佛教通史》第三卷《中國漢傳佛教》，中國社會科學出版社，2015，第 5 頁。

則形成了唯識宗一派。

總而言之，鳩摩羅什、僧肇去世後，中國北方政治動盪，加上經歷北魏太武帝滅佛事件[1]，三論思想難以在北方傳續。而在中國南方地區，因羅什弟子的大力弘揚，佛法迅速興盛，且根據不同的大乘經論，逐漸形成了包括三論宗在內的各佛學宗派。三論學在北方傳承受阻後，將三論思想在南方發揚光大的，是僧朗、僧詮、法朗三大師，故三位高僧被尊爲三論宗的中興祖師。下面對他們也作一簡單介紹：

僧朗（生卒年不詳），亦稱「大朗」，南朝齊、梁間僧人，與梁武帝（464—549）同一時代，爲遼東人。南齊時入建康（今江蘇南京）攝山棲霞寺，師事法度大師，後接替法度主持棲霞寺，人稱「攝山大師」。精於大乘《華嚴經》及《中論》《百論》《十二門論》等教義，以博學多識而名著江南。當時，梁武帝景仰其學，在天監十一年（512），派出智寂、慧令、僧詮、僧懷等十位僧人前往從僧朗學習，其中屬僧詮成就最大。僧詮等人回來後將所學大乘教義傳給梁武帝，梁武帝遂棄小乘《成實論》《毗曇》，改信大乘。僧朗的主要弟子有僧詮、隱士周顒（yóng）。

僧詮（生卒年不詳），南朝梁僧人。起初在建康（今江蘇南京）莊嚴寺學《成實論》，後於天監十一年（512）奉梁武帝之敕，與僧懷等十人到攝山止觀寺從僧朗學「三論」教義，唯有他深得「三論」之妙。此後，他繼承僧朗衣缽，隱居攝山，居於止觀寺，開講「三論」及《大品般若經》《華嚴經》等。他主張深於法、寡於言，強調坐禪三昧。僧詮門徒有數百人，其中以法朗、智辯（玄辯）、慧勇、慧布最爲著名，世稱其爲「詮公四友」「詮門四哲」。臨終前僧詮依然不忘喊來弟子法朗，囑他宣講《華嚴經》。

法朗（507—581），亦作「道朗」「慧朗」，南朝梁、陳間僧人。俗姓周，沛郡（今江蘇沛縣）人。二十一歲出家，後在揚州、建康（今江蘇南京）等地師事寶誌、僧詮等大師，學禪法，究義學。法朗得僧朗法脈，善講「三論」及《華嚴經》《大品般若經》諸經論。陳武帝永定二年（558），奉詔入鍾山興皇寺講法，此後二十多年傳講三論及《華嚴經》《大品般若經》各二十多遍，聽者常達千人。著有《中論玄義》，弟子中著名者有二十五位，以吉藏、慧哲、智矩、明法師四人最爲傑出。後來，吉藏集三論之大成，開創了中國的三論宗。

三、吉藏：三論宗集大成者

三論宗以《大品般若經》爲其經，《中論》《百論》《十二門論》爲其論，旨在破除人們執著的空有二邊，宣揚「緣起性空」「無相」「八不中道」（不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去）等義理，因其闡揚諸法性空，故又稱「法性宗」。三論宗的祖庭有三個：西安草堂寺、南京棲霞寺和紹興嘉祥寺。草堂寺以鳩摩羅什、僧肇等爲代表，形成了三論學派之關河學派；棲霞寺以僧朗、僧詮和法朗爲代表，形成了三論學派之攝山學派；嘉祥寺以吉藏爲代表，形成了三論宗之嘉祥三論。吉藏大師之前，三論宗還沒有形成宗派，祇是一個學派，有很多人在學習、修行「三論」思想；僧朗、僧詮和法朗期間則是三論由學派向宗派的過渡時期；祇有到吉藏大師這裡，三論宗才開了新局面，正式形成宗派。現將《續高僧傳》卷第十一中對吉藏大師的介紹摘錄如下[2]：

釋吉藏，俗姓安，本安息人也。祖世避仇，移居南海，因遂家於交、廣之間，後遷金陵而生藏焉。年在

[1] 北魏太武帝拓跋燾滅佛是中國古代歷史上「三武一宗滅佛」（北魏太武帝滅佛、北周武帝滅佛、唐武宗滅佛、後周世宗滅佛）中的第一次。當時，北魏爲了統一北方，鞏固在中原的地位，以全民爲兵。滅佛前，佛教在中國北方得到了極大的發展，沙門眾多，太武帝和太子也崇佛。然而，由於沙門可免除租稅、徭役，影響了經濟和政治發展，加上太武帝轉信了道教，故於 438 年下詔，凡五十歲以下的沙門一律還俗服兵役。後來又於 441 年下詔廢除民間神廟，以信佛爲迷信。444 年再次下令官民禁養沙門。後來，他發現沙門內私藏武器、財寶，甚至私藏婦女，故聽取了宰相崔浩的勸諫，445 年下令滅佛，毀掉寺廟、誅殺沙門、焚燒佛教經卷，至其去世，滅佛運動共經歷了六年。這次滅佛運動可謂風聲鶴唳，務對佛教趕盡殺絕。當時太子拓跋晃監國秉政，他一向篤信佛法，故再三上表勸阻太武帝，雖然意見都不被採納，但也因太子的力諫，廢佛的詔書得以緩宣，而使遠近的沙門聞訊逃匿，佛像、經論亦多有密藏。到文成帝拓跋濬即位後，便又大力復興佛教了。

[2] 引自〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 392 頁。

孩童，父引之見於真諦，仍乞詺（míng）之。諦問其所懷，可爲「吉藏」，因遂名也。歷世奉佛，門無兩事。父後出家，名爲道諒，精勤自拔，苦節少倫，乞食聽法，以爲常業。每日持缽將還，跣（xiǎn）足入塔，遍獻佛像，然後分施，方始進之。乃至涕唾便利，皆先以手承取，施應食眾生，然後遠棄。其篤謹之行，初無中失。諒恆將藏聽興皇寺道朗法師講，隨聞領解，悟若天真。年至七歲，投朗出家。采涉玄猷（yóu），日新幽致，凡所諮稟，妙達指歸，論難所標，獨高倫次，詞吐贍逸，弘裕多奇。至年十九，處眾覆述，精辯逢游，酬接時彥，綽有餘美，進譽揚邑，有光學眾。具戒之後，聲聞轉高。陳桂陽王欽其風采，吐納義旨，欽味奉之。隋定百越，遂東遊秦望，止泊嘉祥，如常敷引。禹穴成市，問道千餘，志在傳燈，法輪繼轉。

安息：古代中東的國名，首見於《史記・大宛列傳》。作爲國家名，「安息」即其王朝 Arsaka 之音譯，指帕提亞（Parthia）帝國（約前 247—224）。故地在今伊朗東北部和蘇聯土庫曼南部。南海：今廣東廣州。交、廣：交趾和兩廣，即今之越南和中國廣東、廣西。金陵：今江蘇南京。真諦[1]（498—569）：南朝梁、陳時大師，中國佛經翻譯家。道朗：原作「道明」，據《高麗藏》校改。然道朗與吉藏並非同時代人，且道朗與興皇寺毫無關係，可知「道朗」應爲「法朗」之誤。玄猷：指先聖的大道。贍逸：形容詩文詞采富麗，感情奔放。弘裕：猶寬宏、宏大。百越：指我國東南一帶。秦望：即秦望山，今浙江紹興縣東南。禹穴：浙江紹興縣之會稽山。傳燈：即傳法，佛家將佛的教導比喻爲明燈，因其能驅除眾生心中之迷暗，故佛法代代相傳稱爲傳燈。法輪：喻指佛法。「輪」是印度古代戰爭中使用的一種武器，它的形狀像個輪子。印度古代把戰功顯赫、征服四方的大王稱「轉輪王」，相傳轉輪王出生時空中自然出現此輪。這裡以輪來比喻佛陀所說之法。禹穴：浙江紹興會稽山。

吉藏（549—623）俗姓安，祖先本爲安息國人，後遷居中國金陵，世代信佛。可知，吉藏出生在一個有著詩書傳家傳統的家庭，只不過其所傳者爲佛經。梁武帝太清三年（549），吉藏出生於金陵。「吉藏」之名是父親祈求真諦大師爲他取的。父親後來出家，法名道諒。他修行佛法刻苦精進，常乞食聽法，盡己所能地上供下施——甚至連唾液和大小便都拿來佈施讓其起利益，持戒頗嚴，行爲少有過失。道諒常常帶著吉藏去興皇寺聽法朗大師講法，吉藏一聽就懂，悟性很高。七歲時他隨法朗出家，此後的十幾年間，他跟著法朗大師博覽群經，探究精深微妙之佛理，每天都有長進，凡對別人請教的問題皆精通要旨，對疑難精微之處條理分明加以辨析，談吐不凡、文采飛揚，具宏大氣象，頗多奇異之處。十九歲的他秉承師命，向眾人複述經義，其間辯才無礙，應對自如，綽綽有餘，顯示出他極高的才華。從此聲名遠播，得到時賢大德的稱讚。二十歲受具足戒後，聲名更高。陳朝的桂陽王欽慕吉藏風采，服膺其說。陳末隋兵進攻建康時，社會極度混亂，寺廟荒廢。吉藏曾和同修到各寺廟廣搜佛教文籍，藏於三間堂內，戰事結束後再對搜集而來的文籍加以整理。吉藏之涉獵典籍廣泛，著述引用賅博，就是得益於此。

後隋朝平定東南一帶，吉藏便遊學於東南，駐錫在會稽秦望山的嘉祥寺，講經說法，引導眾生。當時，很多人慕名趕來問學，問道者多達千人，使嘉祥寺儼然成爲一個小市。吉藏專注於傳法，在嘉祥寺講經長達十五年，後世學者因此尊其爲「嘉祥大師」。吉藏在嘉祥寺時，曾開講《法華經》並親自著疏。待智顗（yǐ）大師再歸天台，吉藏於西元 597 年曾致書延請智顗前往嘉祥寺開講《法華經》；智顗因病未赴，不久圓寂。吉藏大師便從智顗弟子處聽講了天台宗義。

吉藏以其博學多才聞名於世，受到陳、隋、唐三朝王室的器重。開皇末年（581—600），受晉王楊廣（隋煬帝）的延請，入住揚州慧日寺。西元 599 年，楊廣從揚州赴京師大興城（唐朝改建爲長安城），邀吉藏同行，把他安排到自己所建的日嚴寺中。五十歲的吉藏原本在江南就名重一時，到大興城後又廣交名流，更是

[1] 西印度優禪尼國人。後遊歷扶南（今柬埔寨）時，應梁武帝邀請於梁中大同元年（546）到達中國南海（今廣州），兩年後到建康（今南京），受到梁武帝接見。時值戰亂，他祇能輾轉漂泊於江蘇、浙江、江西和福建等地，在極端困難的情況下堅持譯經。元嘉三年（562）再次到廣州，在廣州刺史歐陽顏（498—563）父子的支持下，與弟子專心譯經。

聲名遠揚。此後，吉藏在大興城著書立說，講經說法，僧俗兩界皆前來聽他講法，吉藏儼然成爲當時的佛教領袖。「既初登京輦，道俗雲奔，觀其狀則傲岸出群，聽其言則鐘鼓雷動。」（《續高僧傳》卷第十一）[1]當時京師佛界尤重《法華》，吉藏就爲大眾講解此經，盛極一時。曇獻禪師還曾邀請他到寺廟中講法，結果聽講的人數以萬計，把寺廟圍得水泄不通，吉藏不得不臨時在外面搭建露台講法，滿足眾人心願。當時，眾多名流都折服於吉藏的博學和風采：「豪族、貴游，皆傾其金貝；清信、道侶，俱慕其芳風。」（《續高僧傳》卷第十一）[2]這些名流紛紛拿出金銀財寶供養吉藏，但吉藏並沒有拿來自己享用，而是把財物佈施出去利益大眾。

楊廣的次子楊暕（jiǎn）也對吉藏推崇備至，衹是不知吉藏學問的深淺。西元 609 年，楊暕專門延請京師著名學士六十多人，請吉藏爲論主，舉行辯論大會。辯論大會剛開始，吉藏才開題拋出主旨，大眾便深爲折服。其間，又與大興善寺自號「三國（北齊、陳、北周）論師」的僧粲（529—613，與禪宗三祖僧璨不是同一人）辯論，往覆四十多回，吉藏皆應對滔滔，談吐自如，文采優雅，最後獲勝。在座學者無不嘆服。楊暕於是稽首稱謝吉藏。史書載：「時沙門僧粲自號『三國論師』，雄辯河傾，吐言折角，最先征問，往還四十餘番。藏對引飛激，注贍滔然，兼之間施禮貌，詞彩鋪發，合席變情，赧然而退。」（《續高僧傳》卷第十一）[3]

就是在日嚴寺的近二十年間，吉藏完成了三論思想的系統梳理，譔寫了三論的註疏（西元 602 年作《中論疏》，西元 608 年作《百論疏》《十二門論疏》）。此後，三論學說在大興城廣爲人知，成爲影響最大的宗派，三論宗思想體系也正式形成。

西元 618 年，隋朝歷史結束，吉藏「造二十五尊像，捨房安置，自處卑室，昏曉相仍，竭誠禮懺」（《續高僧傳》卷第十一）[4]。唐高祖李淵入主長安時，吉藏已七十歲高齡。高祖親召佛教大德謁見，吉藏被大眾推舉發言，深爲李淵賞識，得到優厚禮遇。後來吉藏被選爲十大德之一，以管理佛教事務。此後，吉藏在長安輪流住於實際寺和定水寺，後又被齊王元吉迎請入住延興寺。隨著年事漸高，吉藏的病情越來越重，高祖李淵親賜良藥，並派使者前去慰問。武德六年（623），吉藏病逝於長安。臨終前叮囑眾人暴露自己的屍骨，無需埋葬，並撰下三論學人無不稱嘆的《死不怖論》。詞曰：

略舉十門，以爲自慰。夫含齒戴髮，無不愛生而畏死者，不體之故也。夫死由生來，宜畏於生。吾若不生，何由有死？見其初生，即知終死。宜應泣生，不應怖死。[5]

當時，還是秦王的李世民曾寫書悼唁（yàn）他：「諸行無常。藏法師道濟三乘，名高十地，惟懷弘於般若，辯囿（yòu）包於解脫。方當樹德淨土，闡教禪林，豈意湛露晞晨，業風飄世，長辭柰（nài）苑，遽（jù）掩松門！兼以情切緒言，見存遺旨，跡留人往，彌用悽傷！」（《續高僧傳》卷第十一）[6]並派使者把文書送到終南山至相寺中。時值夏季，吉藏遺體端坐在繩床之上，沒有腐爛發臭。後來，弟子慧遠把他的遺骨收拾起來，葬於至相寺北岩，樹碑撰銘，稱頌他的功德。

《續高僧傳》卷第十一記載，吉藏一生弘法著述不遺餘力，講授三論一百多遍，《法華經》三十多遍，《大品般若經》《華嚴經》《維摩詰經》等各幾十遍，並譔寫了大量著作流傳後世。著作有《華嚴經游意》一卷、《淨名玄論》八卷、《維摩經游意》（《維摩經義疏》卷首玄義）一卷、《維摩經義疏》六卷、《維摩經略疏》五卷、《勝鬘經寶窟》六卷、《金光明經疏》一卷、《無量壽經疏》一卷、《觀無量壽經義疏》一卷、《彌勒經游意》一卷、《大品經游意》一卷、《大品經義疏》十卷（卷二闕）、《金剛經義疏》四卷、

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 393 頁。
[2] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 393 頁。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 394 頁。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 394 頁。
[5] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 395 頁。
[6] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 395 頁。

《仁王經疏》六卷、《法華經玄論》十卷、《法華經游意》一卷、《法華經義疏》十二卷、《法華經統略》六卷、《涅槃經游意》一卷、《三論玄義》一卷、《中觀論疏》十卷、《百論疏》三卷、《十二門論疏》三卷、《法華論疏》三卷、《二諦章》三卷、《大乘玄論》五卷。共計二十六部，一百多卷。

吉藏大師不僅對三論很有研究，對《法華經》《華嚴經》和《涅槃經》亦頗有建樹。他博聞強記，十分雄辯，善於在批判他派見解中闡發自己的觀點。因此，他的理論體系是在辯論中逐漸成熟的。他的思辨和教理常被別的宗派吸收與借鑒，故吉藏在中國佛教義理方面具有極大的影響和貢獻。

吉藏大師弘法五十餘年，也培養了很多弟子，見於史傳記載的有慧遠、智拔、智凱、智命、碩法師、慧灌、慧均等。碩法師門下有元康。吉藏大師門下雖有諸多高足，但他並沒有成立完整的僧團，也沒有能足以繼承他學說的門徒，加上此派不注重實修，還有天台宗、唯識宗等各佛教宗派和它競爭，故唐朝中葉之後，三論宗逐漸衰微，其傳承在中國中斷。但三論思想被天台宗、禪宗等吸收後得以傳承下去。

吉藏大師有一個重要的高麗弟子慧灌（又稱惠觀、惠灌），隋時慧灌曾從高麗來到嘉祥寺，在吉藏大師門下學三論。慧灌學成後回到高麗傳播三論思想。西元 625 年奉高句麗王之命入日本，住於奈良的法興寺（後移建新址，稱元興寺）弘法，因祈雨有功被任命爲僧正。慧灌始在日本大弘三論宗，此爲日本三論宗之初傳。西元 682 年，慧灌任大和禪林寺導師，後創建井上寺，弘三論宗。三論宗由此在日本興盛起來，成爲日本重要的佛教宗派之一。故慧灌實爲日本三論宗的始祖。慧灌再傳福亮，福亮傳其兒子智藏（約 625—約 672）。後福亮和智藏皆相繼入唐從吉藏學三論思想。福亮返迴日本後，在法興寺傳法；智藏回國後則在法隆寺大興三論學，影響巨大，被尊爲日本三論宗二祖。後智藏把衣缽傳給道慈（約 670—744）。道慈也入唐從碩法師的弟子元康學三論思想，回國後大興三論宗，被推爲日本三論宗三祖。然而日本三論宗和中國三論宗的命運一樣，在唯識宗、唐密（東密或曰雜密）的盛行下，只流行了百餘年時間，到奈良（710—794）末期，日本三論宗傳承瀕臨斷絕。[1]至今依然有許多日本僧人、學者研究三論思想，中國也有學人研究三論思想，但他們皆不以三論宗人自居。

[1] 參見魏道儒主編《世界佛教通史》第九卷《日本佛教》，中國社會科學出版社，2015，第 133—134 頁。

第二章 唯識宗

唯識宗又稱慈恩宗、瑜伽宗、法相宗、法相唯識宗等，創始人爲唐代的玄奘與窺基，祖庭爲陝西西安大慈恩寺。唯識學起源於印度，其在印度的傳承爲：釋迦牟尼—彌勒—無著—世親—火辨—陳那—無性—護法—戒賢。護法、戒賢一脈的瑜伽學派，是以「一本十支」[1]爲立宗典據，闡發萬法唯識的義理。後玄奘前往印度從戒賢圓滿學成瑜伽行派，將其經論帶回中國翻譯爲漢語，開中國唯識宗之傳承。中國唯識宗的傳承爲：玄奘—窺基—慧沼—智周。而玄奘的日本弟子道昭（629—700）將其學傳入日本，被奉爲日本唯識宗南寺傳初祖；玄奘的新羅（今韓國境內）弟子圓測（613—696）門下的道證（約七世紀）、道證門下的太賢（約七世紀）則將唯識學傳入新羅國，太賢因此被尊爲「海東瑜伽之祖」。另，玄奘的三傳弟子智周（668—723）時，唯識宗在中國日漸式微，智周門下的新羅弟子智鳳、智鸞、智雄把唯識學再次傳至日本；智周的日本弟子玄昉（？—746）又將唯識學傳入日本，玄昉爲日本唯識宗北寺傳的初祖。然而它在新羅、日本的命運和中國一樣，都是不久即趨衰敗。下面簡單介紹一下唯識學在印度的傳承。

釋迦牟尼在世時，即在《華嚴經》、《解深密經》、《楞伽經》、《如來出現功德莊嚴經》（未傳譯）、《大乘阿毗達摩經》[2]（未傳譯）、《大乘密嚴經》（簡稱《密嚴經》，亦稱《厚嚴經》）等經典中，宣說了唯識學之理。佛陀涅槃約九百年後，即西元四世紀左右，無著和世親（亦稱天親）相繼於北印度降生。他們原本從父親信奉婆羅門教（印度教前身），後皆在小乘「有部」剃度出家成爲比丘，精通小乘佛法。不久，兩人即分開傳法。

無著因有許多困惑橫亙於心，不能從小乘佛法處得到解答，遂刻苦閉關，祈願親見彌勒菩薩解其惑。整整十二年後，他纔在禪定中親見彌勒菩薩，並從彌勒聽聞了《瑜伽師地論》《分別瑜伽論》《大莊嚴論》《辨中邊論》《金剛般若經論》等，傳承了大乘唯識宗法義。無著撰有《顯相聖教論》《大乘阿毗達摩論》《攝大乘論》等著作，以弘揚此派學說。

世親遍學小乘教義，辯才無礙，在阿逾闍（shé）國（中印度古國）聲名遠揚。起初他不僅不信大乘學說，還抨擊其爲非佛邪說（至今巴利語系佛教即南傳小乘佛教中仍有不少法師堅持否認大乘和金剛乘是佛說，視之爲偽經邪說，或視之爲外道，欲除之而後快）。無著擔心弟弟造下謗法罪業，便想法子裝病讓他回來探望自己。世親回來後看到兄長不但沒生病，反而在傳講《瑜伽師地論》，他就在窗外聆聽，越聽越覺得大乘佛法義理微妙精深，明白是以前自己對大乘存有偏見，造下了謗法之罪，遂心生悔恨，欲割舌謝罪。無著勸說弟弟，縱使割去舌頭千萬次，依然於事無補，不如運用自己的妙舌廣說大乘法義，普度眾生。世親聽從兄長教誨，從此刻苦精進，努力鑽研大乘教義，成爲弘揚大乘佛法的傑出論師。世親的論著甚至比無著還多，其著作包括《金剛經論釋》《十地經論》《唯識論》《法華經論》《辨中邊論》《攝大乘論釋》等，有「千部論主」之美譽。這些論著不僅使法相唯識學大盛，對推進印度中期的大乘學說也起到了極大的作用。後世將彌勒、無著和世親三人并稱爲「唯識三大論師」。[3]後來，火辨、陳那、無性、護法、戒賢諸多大師繼續闡揚唯識學。

戒賢（528—651），梵名 Silabhadra，音譯尸羅跋陀羅，爲東印度三摩呾吒國（Samatata）之王族，屬婆羅門種姓。戒賢年少時就很好學，曾遊歷諸方，訪求賢達。後到摩揭陀國的那爛陀寺拜謁當時的住持護法大

[1] 「一本」即《瑜伽師地論》，「十支」即《百法明門論》《五蘊論》《顯揚聖教論》《攝大乘論》《雜集論》《辨中邊論》《唯識二十論》《唯識三十頌》《大乘莊嚴經論》《分別瑜伽論》。

[2] 此經是瑜伽學派立說的重要典據，但是此經的梵本已經散失，且藏譯本、漢譯本俱不存，僅於瑜伽派的論書中被援引或述說。

[3] 無著、世親的介紹，參見林凡音據金陵刻經處鳩摩羅什譯本所傳之《無著、世親菩薩傳》，以及其它資料編寫而成。

師[1]，從其出家，深究瑜伽唯識論，通達因明、聲明等學，是護法最出色的弟子。三十歲那年，戒賢代師父護法和南印度一外道辯論獲勝，得到國王的信任和讚賞。後來，護法因身體不佳離開那爛陀寺，戒賢成爲住持，長期主持那爛陀寺。

戒賢在那爛陀寺期間，多次講授《瑜伽師地論》，大力弘傳唯識學，德高望重，受人崇敬。他依《解深密經》《瑜伽師地論》等經論，將佛教判爲有、空、中三時，即「三時教」。第一時教即「四阿含」等經，指佛成道最初在鹿野苑所說的小乘法，雖說人我空，但未說法空。第二時教即諸部《般若經》等，雖依徧計所執自性說諸法性空，然猶未說依他起、圓成實等唯識道理。第三時教即《解深密經》等，方就大乘正理，說三性、三無性等唯識二諦。戒賢認爲第三時教的唯識大乘纔是真正了義之教。此外主張五種姓說，認爲有五類本性不同的眾生，即菩薩、緣覺、聲聞、不定和無性，其中最後一種「無性有情」，永遠達不到解脫（此觀點違背了佛陀一切眾生皆有佛性，因有佛性皆可成佛之教導，因此廣受質疑和詬病）。這些理論皆被玄奘傳入中國，後又傳入日本。傳說戒賢的著作有十餘部，但中國傳譯的祇有藏譯《聖佛地（經）釋》一種，內容約相當於玄奘所譯之《佛地經論》的一半，文句大多相同。[2]戒賢有弟子多人，著名者除玄奘外，還有親光、勝軍等。玄奘西遊至那爛陀寺時，戒賢已一百零六歲。彼時眾人非常尊敬大師，不直呼其名，而尊其爲「正法藏」。玄奘在那爛陀寺師事之，學習、弘傳瑜伽行派。

玄奘西行之前，中國佛教處於學派與宗派交替發展的時期，且唯識論已傳入中國——菩提流支[3]、勒那摩提[4]、真諦[5]等高僧，先後譯出《寶性論》《三無性論》《大乘唯識論》《轉識論》《攝大乘論》諸論，弘闡無著和世親的唯識教義，並成立了「地論」「攝論」兩派。當時玄奘曾經遊歷中國各地，拜了多位大師遍學大小乘經論（其中不包括天台宗的高僧和三論宗的吉藏）。後來，他爲什麼執意西行呢？西行途中他是怎樣克服重重困難和考驗的呢？到印度後，他又經歷了什麼？歸國後又是怎樣來弘法利生的呢？下面參考《大唐大慈恩寺三藏法師傳》及《續高僧傳》等資料，對其生平扼要地進行一些介紹。

一、玄奘：唯識宗創始人

玄奘，俗名陳禕，是東漢桓帝時太丘縣長陳仲弓的後裔。後其子孫遷居到河南，到玄奘時爲洛州（今河南洛陽偃師）緱（gōu）氏人。祖父陳康才學過人，且精通醫道，爲北齊國子博士（指工作在國子學的高級教員，國子學即國子監，爲我國古代最高學府）。陳康不僅尊崇儒家思想，同時還信佛。父親陳惠（也作陳慧）身高八尺，眉清目秀，早年博覽儒家經典，爲人高風亮節，受人景仰。曾拜江陵縣令，後於隋煬帝大業元年（605）辭官退隱。其母宋氏出身名門，知書達理，篤信佛教，頗受時人稱讚。

玄奘於西元 600 年出生，是陳惠的四子，其他三子由大到小爲陳礻分、陳禮、陳祚。玄奘出生的前幾年，因父親在外忙於公務，一手由母親帶大。西元 605 年，陳惠辭官歸來，才有時間教育孩子們，不過一家卻斷了經濟來源。玄奘大哥陳礻分和三哥陳祚外出謀生，二哥陳禮從小即有向佛之志。陳惠很尊重孩子們的志向，

---

[1] 護法活躍於中印度，二十多歲時曾在那爛陀寺作過住持，二十九歲後居於有名的菩提伽耶大菩提寺，約在六世紀六十年代去世，死時年僅三十二歲。

[2] 此段關於「三時教」之論述，參見中國大百科全書編輯委員會、中國大百科全書出版社編輯部編《宗教百科全書》，中國大百科全書出版社，1994，第 173 頁。

[3] 菩提流支，北印度人，深悉三藏，顯、密兼通，世親直系四傳弟子。北魏永平元年（508），攜大量梵本，經蔥嶺來洛陽，敕住永寧寺，受到朝廷禮遇。當時永寧寺有印度、西域僧七百人，以菩提流支爲譯經宗主。他與勒那摩提、佛陀扇多共譯出世親的《十地經論》，四年方成。至東魏孝靜帝天平二年（535），二十多年中在洛陽和鄴（今河北臨漳）先後譯出《佛名經》《入楞伽經》《寶性論》等經論共 39 部 127 卷。被尊爲地論師相州北派之祖。

[4] 據《續高僧傳》卷一、《歷代三寶記》卷九載，勒那摩提爲中印度人，精於禪法。北魏永平元年（508）來洛陽，與印僧菩提流支、佛陀扇多合譯《十地經論》，該經後爲南北朝時期地論師之所宗。還譯有《法華經論》《究竟一乘寶性論》等共 3 部 9 卷。常爲宣武帝講《華嚴經》。被尊爲地論師相州南派之祖。

[5] 真諦（499—569），原名波羅末陀，西印度優禪尼國人。與鳩摩羅什、玄奘并稱爲中國佛教三大翻譯家。受梁武帝聘請，大同十二年（546）來華，欲傳翻經教，恰遇社會不寧，流寓浙、贛等地，最後到廣東，隨方翻譯，親註疏解。至陳宣帝即位，凡二十三載，所譯經論記傳 64 部，合 278 卷。其中所譯之《攝大乘論》等，對中國佛教思想產生了較大影響。

對他們的選擇不過多干涉。見陳禮出家之心堅定，陳惠便爲他取名曰「素」。玄奘五歲時，母親積勞成疾，撒手人寰。

玄奘幼年時即隨父親熏學儒家經典，養成君子品性。八歲時，他坐在父親身側跟父親學《孝經》，聽到「曾子避席」一句，「忽整襟而起」，倣彷曾子的行爲以示對父親的尊敬，「父甚悅，知其必成」。[1]

在良好的家風熏陶下，玄奘從小就崇尚古聖先賢，「非雅正之籍不觀，非聖哲之風不習」[2]，也不交年齡相仿的朋友，不愛湊熱鬧。小小年紀，就表現出非同一般的成熟和穩重。十歲左右，父親陳惠也去世[3]。當時，二兄陳素在洛陽淨土寺出家，號長捷法師。因家庭貧困，加上玄奘從小也有向佛之心，兄長就帶他到淨土寺聽經。十一歲時，玄奘就誦讀了《法華經》《維摩經》諸經。

玄奘十三歲時，隋煬帝下令度僧，以考試的方式錄取二十七人出家爲僧，但應試者必須年滿十八歲。玄奘雖不符合錄取條件，但依然想爭取一把。在舉行考試那天，他在衙門外徘徊，被主考官大理寺卿鄭善果（569—629，隋唐兩朝清官，信奉佛教）看見。鄭善果頗知人善任，覺得玄奘器宇不凡，就問他：「求度耶？」意思是：「你來這裡是想出家爲僧嗎？」玄奘如實回答。鄭善果問他爲什麼要出家。玄奘曰：「意欲遠紹如來，近光遺法。」[4]意思是：「從遠的方面來說，希望能繼承釋迦牟尼佛的教法，令眾生超出輪迴。就近的方面而言，希望能將傳入中國的佛法發揚光大，廣度眾生。」用我們現在的話來說，玄奘從小就立下聖賢志，並決意將全副性命托付給佛法。這是他後來能數度無懼生死、爲法忘軀的根本原因。鄭善果被玄奘之遠大抱負和精誠感動，見他相貌端莊，志存高遠，認爲他出家爲僧，必能成爲佛門龍象，因此破例錄取了他。就這樣，他得以在淨土寺出家，法號「玄奘」。玄奘出家後，在淨土寺跟景法師學《涅槃經》，又從嚴法師學《攝大乘論》。僅聽一遍，他就能全部記住經中義理，眾人沒有不驚嘆他的才學的，就讓他陞座複述教義。他能將經中義理酣暢淋漓地剖析出來，沒有遺漏。因此才十三歲，玄奘就名聲在外了。

武德元年（618），洛陽大亂，佛法遭到破壞，衣食亦無保障。聽聞四川一帶佛法興盛，且不受戰事所擾，玄奘便說服兄長到四川學法。兄長聽從建議，兩人便輾轉到長安，後赴四川成都，投入爲僧俗兩界所景仰的道基門下，聽受《阿毗曇論》。年滿二十歲時，玄奘在成都受具足戒成爲比丘。居四川五年期間，他們跟隨寶暹（xiān）、道基、道振等大師遍學大小乘經論及南北地論學派、攝論學派各家學說，片刻不敢懈怠。幾年之間，兩人學問大進，成爲佛門精英。後來兄弟二人居成都空慧寺，常開設講壇，聽者達數百人，二人逐漸聞名於蜀中。四方僧眾每遇疑難之處，常來虛心向他們請教。玄奘依然不滿足所學，開始遊歷各地，參訪明師，講經說法（玄奘曾和兄長商量遊學之事，但兄弟情深，兄長極力挽留讓他不要離開成都，他只好找藉口獨自遊學）。

西元 624 年，玄奘到相州（今河南安陽一帶，當時爲攝論學中心），從慧休學《雜阿毗曇心論》《攝大乘論》，又到趙州（今河北趙縣境內）隨道深學《成實論》。西元 625 年再到長安從道岳聽受《俱舍論》，又從僧辯細究《俱舍論》，從法常再學《攝大乘論》，從玄會學《涅槃經》。[5]當時凡聽聞哪裡有講筵的，衹要條件允許，玄奘都去參加。但學了這麼多法師的講經和譯著之後發現，各家詮釋不一，加上前人譯著不善，義理含混，對重要理論的詮釋分歧很大。尤其攝論、地論兩家關於法相唯識說各異。之後天竺僧波頗[6]東來，抵達長安，玄奘從波頗處得知戒賢大師在那爛陀寺講授《瑜伽師地論》，總攝三乘之說，於是發願西行求法，直探原典，重新翻譯，彌合分歧。《續高僧傳》卷四記載了他這一西行心願：

---

[1] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 1 頁。
[2] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 1 頁。
[3] 田光烈：《田光烈唯識論著集》，崇文書局，2021，第 8 頁。
[4] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 2 頁。
[5] 主要參考〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 96—97 頁。
[6] 全名波羅頗迦羅密多羅，唐朝僧人，譯經家。本爲印度人，刹帝利種姓，十歲出家，受具足戒後南遊摩揭陀國，在那爛陀寺師事戒賢大師。武德九年（626）十二月來長安，敕住大興善寺。

若不輕生殉命，誓往華胥（xū），何能具覿（dí）成言，用通神解，一睹明法，了義真文。要返東華，傳揚聖化，則先賢高勝，豈決疑於彌勒；後進鋒穎，寧輟想於瑜伽耶？[1]

不輕生殉命：如果自己不輕易死去，指命運允許。華胥：寓言中的理想國，此處代指佛國天竺。東華：指華夏。彌勒：瑜伽行派的宗師，可知玄奘前往天竺想要求取的就是瑜伽行派相關論著。瑜伽：指《瑜伽師地論》。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》亦載：

昔法顯[2]、智嚴[3]亦一時之士，皆能求法，導利群生，豈使高跡無追，清風絕後？大丈夫會當繼之。[4]

就這樣，二十九歲的玄奘和陳表一起上書，請求西行求法，但「有司不爲通引」[5]，當然也未獲唐太宗批准，沒有通關文牒。其他人都萌生退意，祇有玄奘心意已決。他暫時留在長安，跟西域各國人士學習西土語言文字，不久就學會了不少語種。玄奘一邊學習，一邊伺機西行。

貞觀三年（629），北方遭受霜災，朝廷允許僧俗四出尋食，玄奘藉機從長安出發，開始西行求法。經蘭州到達涼州（姑臧，今甘肅武威）時，在涼州停留了一個多月，邊探詢西域路況，邊爲僧俗二眾開講《涅槃經》《攝大乘論》《般若經》等。當時的涼州是河西都會，有非常多的來自西域各國的商侶往來不絕。他們聽過玄奘講經後，回去都向其君長稱讚玄奘，玄奘大名由此在西域各國傳播開來。不料，玄奘西行求法的意圖被時任涼州都督的李大亮知道了。當時，李大亮嚴守朝廷敕令封鎖邊關，不准任何人出蕃，因此勒令玄奘即刻回京。幸得河西的佛門領袖惠威法師相助，惠威秘密派遣了兩個弟子，偷偷在夜裡把玄奘送到了瓜州。

瓜州刺史獨孤達信奉佛教，看到玄奘大師後非常歡喜，慇勤款待了玄奘。玄奘在瓜州繼續探詢西行之路。玄奘探詢得知，此番西去異常艱險，玉門關外是必經之路，然而關外有五個烽火台，皆爲大唐控制，烽火台有駐軍防守。烽火台和烽火台之間相距百里，中間沒有水草，祇有五個烽火台的烽下才有水草。想到自己的馬已經死去，玄奘的心情越發惆悵，一時不知怎麼辦，就在瓜州滯留了一個多月。此時，李大亮從涼州發出追訪玄奘的文書到達瓜州，雖然獨孤達極力掩護玄奘，但其他官員還是覺察出了異樣。州吏李昌就懷疑玄奘的身份，秘密拿著追訪玄奘的文書問他：「師不是此耶？」玄奘不知對方底細，遲疑著不作答。李昌進一步說：「師須實語。必是，弟子爲圖之。」[6]玄奘據實回答。李昌深受感動，當面把文書撕碎，讓玄奘盡快離去。自此，玄奘開始了九死一生的西行之路。

但此時的玄奘更加迷茫，因爲他不能再走官道了，祇能抄小路，而陪同他前來的兩個小和尚已完成使命，辭別玄奘返回涼州去了。此前的馬死了，還可以再買一匹，但苦悶的是沒有人做嚮導，他不知路要怎麼走。於是他在一個寺廟的彌勒像前祈請，希望有人引導自己前行。不多久就有自稱是石槃陀的胡僧前來禮佛，請求受戒，玄奘就爲他受了五戒（不殺生、不偷盜、不邪婬、不飲酒、不妄語）。玄奘看他身體健朗，行爲恭敬，就告訴石槃陀自己的西行之意。石槃陀當即許諾玄奘，可以送他過五烽。玄奘大喜，買來馬和他同行。第二天，他們遇到一個胡老翁，乘著一匹瘦老的赤馬前來。得知玄奘西行意圖後，老翁勸說玄奘：「西路險

---

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 97 頁。

[2] 法顯（約 337—422）：東晉僧人，俗姓龔，平陽郡武陽（今山西襄丘）人。三歲時，父母送其到寺院出家；二十歲時受具足戒。後因慨嘆佛法傳入中國二十餘年，經、論傳譯失真，律藏殘缺，而矢志西行求法。東晉隆安三年（399，一說隆安四年），他以六十多歲高齡，偕同道慧景、道整、慧應、慧嵬（wéi）四人自長安出發（歸國時只剩法顯一人，同伴要麼半路死去，要麼中途折回），歷盡艱險，終達印度。法顯西行到印度後，爲直探原典，已經七十多歲的他不得不學起梵語來，並在印度搜集、抄寫了數百萬字的佛教經典翻譯爲漢語，爲佛學的傳播和研究作出了重要貢獻。413 年，將近八十歲高齡的他繞回到建康（今江蘇南京）。自其西行至歸國，前後約十五年，共遊歷了三十多國，往返途中，數度生死，差點丟失性命。他攜歸的《方等般泥洹經》，開後來義學一派。他的遊記《佛國記》（或曰《高僧法顯傳》）對研究當時的中外交通和中亞、南亞諸國的歷史、宗教、地理、文化、社會情況等都有很大價值，目前已被譯成多種文字出版發行。

[3] 智嚴（約 363—約 440）：南北朝僧人，生於今甘肅一帶。少年出家，有西行求法之願。隆安五年（401），與寶雲、慧簡、僧紹、僧景等赴印取經，並與途經張掖的法顯同行。後到罽賓國（今克什米爾），從佛馱跋陀羅學禪法三年，請其共赴中國弘法。歸國後，與僧人寶雲共譯出《普曜經》等。晚年再經海路重遊天竺，歸國途中卒於罽賓。

[4] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 4 頁。

[5] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 97 頁。

[6] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 6 頁。

惡，沙河阻遠，鬼魅熱風，過無達者。徒侶眾多，猶數迷失，況師單獨，如何可行？願自斟量，勿輕身命。」玄奘答曰：「貧道爲求大法，發趣西方，若不至婆羅門國，終不東歸。縱死中途，非所悔也。」[1]老翁便說自己的老馬已經往返伊吾（今新疆哈密市一帶）十五回，很有經驗，知道路怎麼走，讓玄奘牽自己的馬去，說玄奘的馬太年輕，不能勝任涉過這麼艱險且遙遠的沙漠。玄奘想起之前在長安時，曾有術士何弘達給他佔過卦，說自己可以西行，路上乘坐的是一匹「老赤瘦馬」，正和此情此景脗合，就愉快地和老翁互換了馬匹。晚上，玄奘和石槃陀繼續出發。

然而石槃陀是個意志不堅定的人。半夜三更，他們走到遠遠的可以看見玉門關的沙漠處，就暫停睡下休息。沒想到，石槃陀起了異心，「乃拔刀而起，徐向法師，未到十步許又回，不知何意，疑有異心。即起誦經，念觀音菩薩。胡人見已，還臥遂眠」[2]。待到天剛亮時，玄奘就叫他起來繼續前行。石槃陀卻勸說玄奘不要再往前走了，因爲前路太艱險，恐有性命之憂。玄奘心意已決，勢要繼續前行，但看到石槃陀這般顧慮，就任他返回去了。而石槃陀不放心，擔心玄奘被抓後有可能把自己供出去。「胡人曰：『師必不達，如被擒捉，相引奈何？』法師報曰：『縱使切割此身如微塵者，終不相引。』」[3]玄奘當面發下重誓決不會將他供出去，石槃陀這纔放心離開了。漫漫長路，玄奘祇有獨自前行了。

往前走了八十多里路後，就看見了第一烽。因害怕被守軍發現，玄奘就隱伏在沙溝中，晚上才敢出發。到達烽火台西面時，玄奘下馬飲水，正要用皮囊盛水時，突然射來一支箭，差點射中膝蓋，過了一會兒又射來一支箭，玄奘明白自己被人發現了，就大聲說：「我是僧，從京師來。汝莫射我！」[4]說著就牽馬走上烽火台，守軍也開門迎接，玄奘和校尉（唐時的低級武散官）王祥見面。一番詢問後，王祥說自己是信佛之人，又說西路艱辛，玄奘不可能到得了印度。王祥不願治玄奘的偷渡之罪，想送他到敦煌去投奔那裡德高望重的法師張皎。玄奘立即表明決心，誓死要西行去印度：「必欲拘留，任即刑罰，奘終不東移一步，以負先心。」[5]話說到這種地步，王祥也不好再說什麼，只好請玄奘安心歇息，第二天再給他指明去路。

第二天，王祥送了玄奘十多里路，告訴玄奘可直奔第四烽火台，那裡的校尉叫王伯隴，也是向佛之人，跟自己相熟，是很好的兄弟，到那裡後就說是他王祥派去的就行。玄奘晚上就到了第四烽火台，但害怕王校尉挽留自己，爲避免麻煩，就想默默取水繼續前行。沒想到取水時又被人發現，射過來一支箭，玄奘跟之前一樣大聲報上自己的來意，牽馬登上烽火台跟王伯隴見面，說自己是第一烽校尉王祥派來的。王伯隴聽了後歡喜留宿，還給玄奘送了大皮囊、馬和麥，並告知玄奘不要去第五烽，直接去一百里左右的野馬泉取水。玄奘聽從建議繼續出發，誤入了長八百里的沙漠，他在沙漠裡迷了路，丟了水，差點一命嗚呼。這是他西行最驚心動魄的一段經歷。《大慈恩寺三藏法師傳》載：

從是以去，即莫賀延磧（qì），長八百餘里，古曰「沙河」，上無飛鳥，下無走獸，復無水草。是時顧影唯一，但念觀音菩薩及《般若心經》。初，法師在蜀，見一病人，身瘡（chuāng）臭穢（huì），衣服破污，愍（mǐn）將向寺，施與衣服飲食之直。病者慚愧，乃授法師此經，因常誦習。至沙河間，逢諸惡鬼，奇狀異類，繞人前後，雖念觀音，不能令去，及誦此經，發聲皆散，在危獲濟，實所憑焉。

時行百餘里，失道，覓野馬泉不得。下水欲飲，袋重，失手覆之，千里行資，一朝斯罄（qìng）。又失路，盤回不知所趣，乃欲東歸還第四烽。行十餘里，自念：「我先發願，若不至天竺，終不東歸一步，今何故來？寧可就西而死，豈歸東而生！」

於是旋轡（pèi），專念觀音，西北而進。是時四顧茫然，人鳥俱絕。夜則妖魑（chī）舉火，爛若繁星，

[1]〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第7頁。
[2]〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第8頁。
[3]〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第8頁。
[4]〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第8—9頁。
[5]〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第9頁。

晝則驚風擁沙，散如時雨。雖遇如是，心無所懼，但苦水盡，渴不能前。

是時四夜五日無一滴沾喉，口腹幹燋，幾將殞絕，不復能進，遂臥沙中，默念觀音，雖困不捨，啟菩薩曰：「玄奘此行不求財利，無冀名譽，但爲無上正法來耳。仰惟菩薩慈念群生，以救苦爲務。此爲苦矣，寧不知耶？」如是告時，心心無輟（chuò）。

至第五夜半，忽有涼風觸身，冷快如沐寒水。遂得目明，馬亦能起。體既蘇息，得少睡眠。即於睡中夢一大神，長數丈，執戟（jǐ）麾（huī），曰：「何不強行，而更臥也！」法師驚寤（wù）進發，行可十里，馬忽異路，制之不回。經數里，忽見青草數畝，下馬恣（zì）食。去草十步欲回轉，又到一池，水甘澄鏡澈，即而就飲，身命重全，人馬俱得蘇息。

計此應非舊水草，固是菩薩慈悲爲生，其至誠通神，皆此類也。即就草池一日停息，後日盛水取草進發，更經兩日，方出流沙，到伊吾矣。此等危難，百千不能備序。[1]

莫賀延磧：現稱「哈順戈壁」，位於今甘肅、新疆交界處。在古代中西交通中，莫賀延磧是沙州（今甘肅敦煌）、瓜州（今甘肅安西）轉道伊州（今新疆哈密）的必經之地。

上述大意是：玄奘闊別王伯隴後，進入需要六七天才能走出去的八百里沙漠。沙漠裡多惡鬼熱風，一旦遇到衹有死路一條，且一眼望去沒有任何活物，衹有死人枯骨作伴。玄奘一路口念觀音菩薩和《般若心經》，走了一百多里路之後，迷失了方向，找不到野馬泉。《大唐故三藏玄奘法師行狀》載：「遇風沙大起，不知泉處。」原來玄奘是遭遇了一場大風暴，飛沙走石，辨不清東西南北，才迷了路，錯過了野馬泉。更倒霉的是，玄奘本想取皮囊袋喝水的，卻因袋子太重失了手掉落在地，水流得一滴不剩。此時的玄奘沒了水，又迷了路，這樣下去會有生命危險，一度產生折回第四烽取水的想法。但轉念一想：自己發過願，在到天竺之前，決不往回走一步，現在爲什麼產生折回去的想法呢？如果西行一步就死去，那麼寧死也不東返以求生！但因爲實在太渴，玄奘根本無法前行。玄奘就原地坐下專心念誦觀音。到第四夜時，五天沒有沾過一滴水的玄奘已奄奄一息，口腹幹燋，躺在沙漠裡差點死去。這時，他唯一能做的衹有繼續在心中祈禱觀音菩薩。到第五夜半，忽然之間有涼風吹過身體，很是涼快，他和馬都能夠起身了，就睡下休息，卻做夢夢到一大神降臨，責怪他爲何不強行。玄奘驚醒後立即出發，前行十里左右，馬突然走上別的道，怎麼牽都牽不回，只好任由它走。幾里路之後，玄奘忽然看見有幾畝青草地，立即下馬讓它吃草，後又看到一個水池，池水十分甘甜，他們非常滿足地飲用了池水。飲足水之後，人和馬的性命總算保全了，體力也恢復了。在草池邊休息一天後，玄奘取好水繼續前行，過了兩天終於走出沙漠，到達伊吾國。

到了伊吾國時，玄奘本想取道西突厥可汗浮圖城（今新疆吉木薩爾縣境內，原爲西突厥可汗所設的一個重要城鎮）繼續西行。但高昌國（今新疆吐魯番縣境）使者率先造訪伊吾國，啟程歸國時恰好遇到玄奘。使者回國後就把玄奘到伊吾之事匯報給高昌王麴（qū）文泰（？—640）。麴文泰是個虔誠的佛教徒，早就聽說了玄奘大名並對他傾慕不已，聽到玄奘在伊吾國的消息後，立即派出使者敕令伊吾國把玄奘送往高昌國。玄奘身不由己，在伊吾國停留十多天後，跟隨使者經六天到達高昌王城，此時已經快要天亮了。高昌王知道玄奘晚上會到，就高興得不吃也不睡，和王妃一起讀經，恭候玄奘的到來。玄奘一到，高昌王立即恭敬地把他迎請到王宮後院，讓王室成員前來禮拜。這時天要亮了，玄奘很疲倦，高昌王才回宮，讓玄奘休息。

此後，高昌王慇勤供養，百般挽留玄奘，希望他能在高昌國當國師，教化其國，都被玄奘拒絕。停留十幾天後，玄奘想繼續西行，高昌王苦苦挽留，玄奘又一再拒絕。最後高昌王動怒了，軟的不行就來硬的，索性威脅玄奘，給他兩個選擇，要麼留在高昌國，要麼送他回大唐，讓他好自爲之。玄奘見狀不甘示弱，表示自己不是爲了名聞利養而來，是爲了大法而來，縱使死在高昌國，也無法撼動其志，說完悲泣不已，高昌王

[1]〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第10—11頁。

不爲所動。此後高昌王每天親自端食物奉養玄奘，玄奘決定用斷食來感化高昌王。史書載：

王乃動色攘袂（mèi），大言曰：「弟子有異途處師，師安能自去？或定相留，或送師還國，請自思之，相順猶勝。」法師報曰：「玄奘來者爲乎大法，今逢爲障，只可骨被王留，識神未必留也。」因嗚咽不復能言。王亦不納，更使增加供養。每日進食，王躬捧盤。

法師既被停留，違阻先志，遂誓不食，以感其心。於是端坐，水漿不涉於口三日。至第四日，王覺法師氣息漸惙（chuò），深生愧懼，乃稽首禮謝，云：「任師西行，乞垂早食。」法師恐其不實，要王指日爲言。[1]

攘袂：捋起袖子，表示很憤怒。障：指高昌王爲其西行設置障礙。惙：古通「輟」，停止。

就這樣，高昌王被玄奘偉大的人格和堅貞不屈的意志感動，同意他西行。玄奘擔心高昌王所言不實，讓高昌王發誓。高昌王在佛像前和他結拜爲兄弟，發下誓言。玄奘才放下心，在高昌國停留一個月，爲王室及大臣等三百多人講授《仁王般若經》。講法期間，高昌王始終把自己認同成弟子，絲毫未見國王的架子，每天跪下讓玄奘踩著自己身體登上法座。講法完畢，高昌王還供養玄奘取經所需的財物，這些財物足夠其使用二十年；並提前疏通西域諸國的關係，爲他的西行掃清障礙。史書載：

每到講時，王躬執香爐自來迎引。將升法座，王又低跪爲蹬（dēng），令法師躡（niè）上，日日如此。

講訖（qì），爲法師度四沙彌以充給侍。製法服三十具。以西土多寒，又造面衣、手衣、靴、襪等各數事。黃金一百兩，銀錢三萬，綾及絹等五百匹，充法師往還二十年所用之資給。馬三十匹，手力二十五人。

遣殿中侍御史歡信送至葉護可汗衙。又作二十四封書，通屈支等二十四國。每一封書附大綾一匹爲信。又以綾絹五百匹、果味兩車獻葉護可汗，並書稱：「法師者是奴弟，欲求法於婆羅門國，願可汗憐師如憐奴，仍請敕以西諸國給鄔落馬遞送出境。」[2]

躡：踩、踏。沙彌：未滿二十歲的出家男子，俗稱小和尚。殿中侍御史：朝堂上以禮儀法度糾察百官過失的官員。葉護可汗：統葉護可汗，唐時西突厥可汗，《續高僧傳》稱當時大雪山以北六十多國皆爲其部統[3]。屈支：即龜茲，今新疆庫車。奴弟：高昌王對西突厥可汗自稱「奴弟」，可知包括高昌國在內的西域很多國家皆臣服於西突厥。婆羅門國：指印度。鄔落馬：古代突厥語，指驛馬。

前有高昌王之護送，後有葉護可汗的疏通，玄奘西行從此一路高歌，沿途得到諸國禮遇，最終順利到達印度。《續高僧傳》卷四載：

可汗重其賄賂，遣騎前告所部諸國：「但有名僧勝地，必令奘到。」於是連騎數十，盛如皇華，中途經國，道次參候，供給頓具，倍勝於初。[4]

《大唐西域記》載，玄奘從高昌國出發，陸續遊歷了阿耆尼國（今新疆焉耆附近）、屈支國（今新疆庫車）、跋祿迦國（今新疆阿克蘇）、窣（sū）利地區（今錫爾河和阿姆河之間）、笯（nú）赤建國（今烏茲別克斯坦塔什幹的汗阿巴德）、赭時國（今烏茲別克斯坦塔什干城西約五十公里）等，再到鐵門（今烏茲別克斯坦南部達爾本特西約十三公里處），南下經縛喝國（中國所謂的大夏國，今阿富汗北境巴裡赫舊城）等諸國，再到揭職國（今阿富汗境內的加茲谷）、梵衍那國（今阿富汗之巴米揚）、迦畢試國（今阿富汗西部之喀布爾河流域），進入北印度境內至濫波國（今阿富汗東北的拉格曼一帶）等國，再到健馱邏國（今阿富汗境內的庫納爾河與巴基斯坦的印度河之間）、烏仗那國（今巴基斯坦印度河上游及斯瓦特河地區），再到迦濕彌羅國（今克什米爾，舊時所傳之罽賓）。[5]

---

[1] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 13 頁。
[2] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 13—14 頁。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 98 頁。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 98 頁。
[5] 參見《大唐西域記》，董志翹譯註，中華書局，2012。

在迦濕彌羅國時，玄奘「聲譽已遠，諸國皆知」，「福力所感，遂使邪黨革心」[1]，不僅聲名遠揚，而且其大德感化了不少人改邪歸正，發心向善。玄奘在此國隨勝匠學《俱舍論》《順正理論》以及因明、聲明、《大毗婆沙》等梵文經典。後到磔（zhé）迦國停留一個月，從龍猛（或曰龍樹）弟子學《經百論》《廣百論》等。[2]再繼續前行，一邊學習佛教經論，一邊巡禮佛教聖跡。後又遊歷了那僕底國等十幾個國家，才到羯若鞠闍國（意譯爲曲女城國，位於中印度恆河與卡裡河合流處），國王即大名鼎鼎的戒日王（589—647），後來他統一北印度，成立了戒日王朝。再遊歷了十幾個國家，始至摩揭陀國的那爛陀寺。[3]

玄奘遊歷印度諸國，其名早已傳揚至那爛陀寺。聽說他即將造訪，那爛陀寺特派出四十位大德前去迎接，待他來到寺廟前，又派出兩百多名僧眾和一千多俗眾夾道歡迎。玄奘在大家的簇擁下，浩浩蕩蕩地進了那爛陀寺。入寺後，即刻安置床座，擊鼓敲鐘宣告全寺，玄奘法師已入住那爛陀寺。稍作休息，二十位大德前來把玄奘引到戒賢大師處。玄奘介紹說自己從大唐來，想跟他學《瑜伽師地論》等經論，戒賢大師聽後又悲又喜，竟然像個孩子似的哭了起來，當時大師已經一百零六歲。戒賢大師爲何而哭呢？《續高僧傳》記載了那爛陀寺迎接玄奘的盛況，以及戒賢大師與之相見後悲喜交加地哭起來之緣由，現將其文摘錄如下：

奘歷諸國，風聲久遠，將造其寺，眾差大德四十人至莊迎宿，莊即目連之本村也。明日食後，僧二百餘、俗人千餘，擎輿（yú）幢蓋香花來迎，引入都會，與眾相慰問訖（qì），唱令住寺，一切共同。又差（chāi）二十人引至正法藏所，即戒賢論師也，年百六歲，眾所仰重，故號「正法藏」。博聞強識，內外大小一切經書，無不通達，即昔室商佉（qū）王所坑（kēng）之者，爲賊擎出，潛淪草莽（mǎng），後興法顯，道俗所推。戒日增邑十城，科稅以入，賢以稅物，成立寺廟。

奘禮讚訖，并命令坐，問從何來，答「從支那國來，欲學《瑜伽》等論」。聞已啼泣，召弟子覺賢說己舊事。賢曰：「和尚三年前患困如刀刺，欲不食而死，夢金色人曰：『汝勿厭身！往作國王，多害物命，當自悔責，何得自盡！有支那僧來此學問，已在道中，三年應至。以法惠彼，彼復流通，汝罪自滅。吾是曼殊室利，故來相勸。』和尚今損。」正法藏問：「在路幾時？」奘曰：「出三年矣。」既與夢同，悲喜交集。[4]

戒賢令其弟子覺賢說出自己哭泣的原因。原來他三年前患了一種怪病，每次病情發作時全身就像刀割般疼痛，想絕食而去。後夢到文殊菩薩，方知自己前世做國王時傷害過諸多眾生，本應墮入惡道（六道中的地獄、餓鬼、畜生三道之統稱）受大苦，因有弘揚佛法之功德，免去惡道之苦，轉成人間小病苦。文殊菩薩告知說：「有個大唐僧人前來那爛陀寺求法，現正在路上，再過三年就會來到這裡。那時你將佛法傳授給他，他再傳播開來，你的罪業自然消除。」因此，戒賢大師問及玄奘在路上經過多長時間，玄奘回復說超過三年。戒賢大師想到玄奘一定就是文殊菩薩在夢中對他說的那個求法的支那僧人，因而悲喜交集地哭了起來。

玄奘大師在西行之路上吃盡苦頭，而戒賢大師也被病痛折磨得苦不堪言。徒弟日夜盼望著早日到達那爛陀寺追隨師父學《瑜伽師地論》，師父亦盼望著徒弟早日到來給其傳法，好解脫難以忍受的病苦。這師徒二人望眼欲穿，盼望了這麼多年，爲的就是這一刻的相遇，怎能不悲喜交集？這種心心相印早已超越了語言。

玄奘從小就立志做聖賢，悲心廣大，學富五車，志向堅貞，爲了求法，長途跋涉，九死一生，身心早已做好了準備。而戒賢之所以忍痛活到現在，就是爲了這個弟子的到來。故這次見面沒有客套，也無需建立師生情感，他們本就相應，本就無我。因此，戒賢見面就給玄奘傳法。玄奘理解起來也沒有任何障礙（他遊歷印度諸國時早就掌握了梵文）。戒賢大師花了十五個月時間講解《瑜伽師地論》，後又用九個月時間復講，

[1] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 33 頁。
[2] 參見〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 102 頁。
[3] 參見《大唐西域記》，董志翹譯註，中華書局，2012。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 111 頁。

讓玄奘進一步理解此論。玄奘在那爛陀寺從戒賢學了五年時間，而且是沒日沒夜地學，尤其喜歡鑽研瑜伽行派，最後終於通達此派學說。戒賢也令他回國弘法。史載：

便請戒賢講《瑜伽論》，聽者數千人，十有五月方得一遍；重爲再講，九月方了。自餘《順理》《顯揚》《對法》等，並得諮稟，然於《瑜伽》，偏所鑽仰。經於五年，晨夕無輟，將事博議，未忍東旋。賢誡曰：「吾老矣！見子殉命求法，經途十年方至，今日不辭朽老，力爲申明。法貴流通，豈期獨善，更參他部，恐失時緣。智無涯也，惟佛乃窮。人命如露，非旦則夕，即可還也。」便爲裝行調，付給經論。奘曰：「敢聞命矣。」意欲遍巡諸國，還途北指，以高昌昔言，不得違也。[1]

經途十年：當指玄奘在路上的五年和在那爛陀寺學習的五年，加在一起剛好十年。

唯識論是所有思想體系中最深奧難懂的，生僻的名詞術語太多，常人半輩子都難以將其鑽研透徹。當年熊十力撰《新唯識論》時，曾因用力過猛，落下了偏頭痛的毛病。玄奘大師天生聰慧，本就爲當世無人匹敵的大學者，在戒賢大師的教導下，花了五年時間終於掌握了其思想。

學成之後，戒賢令玄奘回國。玄奘聽從師命，離開那爛陀寺，因昔日與高昌王有約，便繼續周遊印度諸國，再擇日歸國。據《大唐西域記》載，他先後巡遊了伊爛拿缽伐多國（今印度比哈爾邦的孟格爾）、瞻波國（今孟加拉國一帶）、羯朱嗢（wà）祇羅國（今印度比哈爾邦東部）、奔那伐彈那國（今孟加拉國北部）。其中在伊爛拿缽伐多國停留一年時間，研習《毗婆沙順正理》等經。後又到憍薩羅國（今印度北方邦和尼泊爾部分地區）等國，再輾轉到缽伐多國（今巴基斯坦旁遮普省的哈拉巴），訪師參學。其中在缽伐多國又停留兩年，學正量部《根本阿毗達摩論》《攝正法論》《成實論》等，之後重返那爛陀寺拜見師父戒賢。不久，又到杖林山訪勝軍論師，從其學《唯識抉擇論》《意義論》《成無畏》等，兩年後又返那爛陀寺。

戒賢囑玄奘爲那爛陀寺僧眾開講《攝正法論》《唯識抉擇論》。當時，印度中觀派清辨一系、同爲那爛陀寺大德的師子光，恰在寺中講授《中論》《百論》，破斥瑜伽行派的義理。玄奘曰：「聖人作論，終不相違，但學者有向背耳。」[2]於是用梵文造《會宗論》三千頌，以調和大乘中觀、瑜伽兩派（空、有二宗）的學說。玄奘把此論呈給戒賢大師看，眾人皆讚歎不已，師子光看到玄奘的著作後，感到很羞愧，離開那爛陀寺前往菩提寺。

在師子光離開之前，有位精通小乘正量部的學者般若毱多，著《破大乘論》七百頌破斥大乘學說。戒日王爲此討伐到烏荼國，其國的小乘論師以《破大乘論》爲重，請求與大乘論師一辯高低。戒日王因此修書派遣使者到那爛陀寺，令戒賢大師挑選四位高僧前往烏荼國辯論。戒賢大師選出玄奘、海慧、智覺、師子光四人前往應戰。正在此時，有一外道在寺門立了四十條義理挑戰，叫囂說辯論一方若是輸了，便斬首謝罪。當時無人敢應戰，玄奘經過深思熟慮，自動請纓與外道辯論。雙方往覆辯論幾次後，外道認輸，想履行承諾斬首謝罪。玄奘曰：「我曹釋子終不害人，今令汝爲奴，隨我教命。」[3]外道皈依玄奘，歡喜從之。

玄奘本想到烏荼國辯論，就問外道是否通達《破大乘論》，外道說自己聽過五遍，就依玄奘要求向他講說其中要義。玄奘於是用梵文造《制惡見論》一千六百頌，代替舌戰破斥之。之後應東印迦摩縷波國（今印度阿薩姆地區）鳩摩羅王的邀請，前往爲其講經說法，並再次用梵文造《三身論》三百頌贈之。

當時，戒日王正在羯朱嗢（wà）祇羅國巡視，聽說玄奘在迦摩縷波國，令鳩摩羅王送玄奘往晤。見到玄奘時，戒日王迫不及待地一睹玄奘的《制惡見論》。戒日王看過之後連連稱讚，覺得此論雖好，卻沒有廣爲傳播，非常可惜。於是決定以玄奘爲論主，在曲女城召開佛學辯論大會，讓此論的大乘法義得到弘揚。大會召集了印度諸侯國十八個國王、三千多個大小乘佛教學者、兩千多個外道、一千多個那爛陀寺的高僧參加，

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第111—112頁。
[2] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第114頁。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第114頁。

盛況空前。時年爲西元 643 年。

大會一開始，玄奘即標舉《制惡見論》中的大乘宗義，任人問難，若是輸了，當眾斬首。但十八天過去了，竟無一人敢詰難。玄奘頓時名震五印（古印度劃分爲東南西北中五部，故名五印），大乘尊其爲「大乘天」，小乘尊其爲「解脫天」。戒日王非常歡喜，罷會還宮。之後，戒日王挽留玄奘在印度弘法，玄奘闡明佛法在大唐爭端四起、一心歸國正本清源的心願，婉言謝絕了戒日王。戒日王便留玄奘參加五年一次的無遮大會[1]，大會結束後才同意玄奘歸國。本來戒日王想派人護送玄奘從海路回大唐，但玄奘爲履行昔日與高昌王的諾言，依然取道陸路，想經高昌國返回大唐。[2]

西元 643 年，玄奘啟程歸國。戒日王供給玄奘沿途經費，還遣使通告各國給他供應人馬，一直通告到大唐邊境。玄奘啟程回國那天，戒日王和十八位國王等送了他十多里路，然後大家揮淚辭別。在戒日王的關照下，玄奘的歸途就順利多了。接近高昌國時，他本想前去拜見昔日的兄弟，在聽說高昌王去世後，就繞過高昌繼續返回。當時，各國王和那爛陀寺等贈給玄奘許多經書、佛像、舍利、花果種子等，玄奘是用一頭大象駝回來的。到達信度大河（寬五六里）時，玄奘和眾人乘象過河，其餘經書、佛像等用船運送，只留一人在船上看守，不想中途遭遇風浪，在眾人的努力下，除丟了五十夾經書外，其餘的都得以保全下來。[3]

後來，玄奘走到大唐邊境的于闐國時，卻不敢貿然再前進了。因爲他是偷渡去的印度，加上久居國外，不清楚國內的形勢，因此留在于闐國多方打聽。在于闐國期間，玄奘一方面派人往龜茲國、疏勒國尋訪此前渡河丟失佛經的經本；一方面向唐太宗上表陳情，希望朝廷准許自己歸國；一方面爲于闐國諸僧俗講授《瑜伽師地論》《對法》《攝大乘論》等。唐太宗收到表章後很高興，派使臣送來玄奘的回國敕令。接到敕令的玄奘在于闐國已經待了七八個月。玄奘所修之表，可說是對其西遊的一個總結，現將全文摘錄如下：

沙門玄奘言：奘聞馬融該贍，鄭玄就扶風之師，伏生明敏，晁錯躬濟南之學。是知儒林近術，古人獨且遠求，況諸佛利物之玄蹤，三藏解纏之妙說，敢憚途遙而無尋慕者也。

玄奘往以佛興西域，遺教東傳，然則勝典雖來而圓宗尚闕（quē），常思訪學，無顧身命。遂以貞觀三年四月，冒越憲章，私往天竺。踐流沙之漫漫，陟（zhì）雪嶺之巍巍，鐵門巉（chán）險之途，熱海波濤之路。始自長安神邑，終於王捨新城，中間所經五萬餘裡。雖風俗千別，艱危萬重，而憑恃（shì）天威，所至無鯁（gěng）。仍蒙厚禮，身不辛苦，心願獲從，遂得觀耆闍崛山，禮菩提之樹，見不見跡，聞未聞經，窮宇宙之靈奇，盡陰陽之化育，宣皇風之德澤，發殊俗之欽思，歷覽周遊一十七載。

今已從缽羅耶伽國經迦畢試境，越蔥嶺，渡波謎羅川歸還，達于于闐。爲所將大象溺死，經本眾多，未得鞍乘，以是少停，不獲奔馳早謁（yè）軒陛，無任延仰之至。謹遣高昌俗人馬玄智隨商侶奉表先聞。[4]

馬融（79—166）：字季長，扶風茂林（今陝西興平）人，東漢時經學家、文學家、教育家，才高博洽，有「通儒」之稱，遍註《周易》《尚書》《毛詩》《論語》《孝經》等經書，使古文經學達到成熟之境。該贍：詳備豐富。鄭玄（127—200）：東漢經學家，字康成，北海高密（今山東高密西南）人，以馬融爲師。伏生：生卒年不詳，名勝，字和伯，濟南（今山東章丘南）人。曾爲秦博士，秦焚書時，伏生壁藏之。秦末曾過流亡生活，西漢時局穩定後，得其藏書二十九篇，在齊、魯一帶講授《尚書》。晁錯（？—前 154）：潁川（今河南禹州）人，西漢政治家，從伏生學《尚書》。三藏：指佛家經、律、論。圓宗：以大乘真實圓滿

[1] 「無遮」爲梵文意譯，意爲賢聖道俗上下貴賤平等看待。「無遮大會」即廣泛實行財佈施和法布施的法會。戒日王（606—647 年在位）時期每五年在恆河與朱木拿河匯合處的缽羅耶伽國（今印度北方邦阿拉哈巴德）舉行一次。大會一般持續七十五天。第一天將佛像設在一個臨時廟宇裡，貢獻珍貴祭品。第二、三天禮拜梵天和濕婆神像。第四天佈施一萬名佛教僧侶。以後的二十天佈施婆羅門教徒。再後十天佈施耆那教徒和其他教派教徒。再後十天救濟乞丐。再後一個月佈施窮人和孤兒等。戒日王有時以其私人的珍寶和財物佈施。印度各地許多王公前往參加。643 年，玄奘在參加過曲女城佛教集會後，應戒日王之邀前往參加了第六次無遮大會，並說法十八天，聽者無不折服。

[2] 參見〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 83—86 頁。

[3] 參見〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 88 頁。

[4] 參見〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 94 頁。

之教義爲旨的宗派。闕：通「缺」，缺失。嶮險：高峻凶險。鯁：阻塞。耆闍崛山：即靈鷲山。缽羅耶伽國：今印度北方邦阿拉哈巴德附近。迦畢試國：今阿富汗西部興都庫什山以南。波謎羅川：八個帕米爾之中的「大帕米爾」，位於塔吉克斯坦與阿富汗的交界處。于闐：今新疆和田一帶。軒陛：殿堂的台階。

玄奘上表向太宗述說了自己遊歷十七年，如今滿載而歸，滯留在于闐國的情形。太宗李世民接到玄奘所修的表後，敕令于闐等各國派出人力、物力護送玄奘回大唐。玄奘奉敕星夜趕路返回，不敢有絲毫的耽擱。當時，玄奘共帶回六百五十七部佛經、一百五十粒如來肉舍利、七軀或金或銀或刻檀的佛像。

西元 645 年，玄奘到達長安。長安沿路擠滿了前來迎接他的老百姓。太宗甚至派來宰相房玄齡親自迎接他，將他安置在弘福寺。隨後，朝廷在長安朱雀大街南端，把他從印度帶回來的佛經、如來肉舍利和佛像悉數陳列出來，供全國人民瞻仰。展會由朝廷舉辦，軍隊維護治安，一時萬人空巷，舉國轟動。

玄奘回到長安時，太宗正在洛陽宮準備東征。因此，玄奘安置完畢經像佛典，又立即奔赴洛陽見駕。太宗在洛陽宮儀鸞殿召見了他。太宗第二天就要出發遠征高麗國，祇能在出發前一天晚上召見玄奘，時間特別短暫而寶貴。太宗詳細詢問了玄奘西行之事，及其沿途見聞。「自雪嶺已西，印度之境，玉燭和氣，物產風俗，八王故跡，四佛遺蹤」，玄奘皆「記憶無遺，隨問酬對，皆有條理」，還講了很多史書未記載的事。太宗非常高興，讓玄奘修傳記寫下沿途見聞，還勸玄奘還俗，「帝又察法師堪公輔之寄，因勸歸俗，助秉俗務」。玄奘以未曾學習過孔孟之道爲藉口堅決推辭，希望「畢身行道，以報國恩」。

太宗和玄奘匆匆一見，正聊得意猶未盡。但因軍務在身，太宗不得不準備啟程。但太宗希望玄奘能隨軍東征，這樣就有時間再敘談。玄奘以自己長途跋涉太過勞累，兼身體有疾來進行推辭。太宗說：「師尚能孤游絕域，今此行蓋同跬步，安足辭焉？」玄奘則以佛之戒律，規定出家人不得觀看戰爭來回答。太宗只好不再說什麼，玄奘藉機請求回洛陽嵩山少林寺翻譯佛經，弘揚佛法，但遭到太宗拒絕。太宗令他在弘福寺翻譯，並讓宰相房玄齡供給他譯經的一切所需。[1]幾年之後，太宗又「以法師學業該贍，儀韻淹深，逼勸歸俗，致之左右，共謀朝政」[2]。面對帝王威嚴以及施加的巨大壓力，玄奘始終堅守自己的理想，不爲所動。太宗因而更加賞識其人格，答應支持他弘道。

玄奘回到長安，即奉敕入住弘福寺，著手譯經事宜。太宗下令從全國各大寺廟中選拔出精通大小乘經論的高僧協助玄奘譯經，不久他們陸續來到弘福寺。他們分別是：靈潤、文備、慧貴、明琰（yǎn）、法祥、普賢、神昉、道深、玄忠、神態、敬明、道因、棲玄、明濬（jùn）、辯機、道宣、靜邁、行友、道卓、慧立、玄則、玄應、玄暮等。玄奘在高僧們的協助下，很快譯出《菩薩藏經》《佛地經》《六門陀羅尼經》《顯揚聖教論》等經論。

西元 646 年，太宗敕令玄奘修《西域記》，於是由玄奘口述、弟子辯機執筆的《大唐西域記》誕生了。全書十二卷共十多萬字，記述了玄奘親歷的一百一十個和傳聞得知的二十八個城邦、地區、國家之概況，內容包括疆域、氣候、山川、風土、人情、語言文字、宗教、佛寺及大量的歷史傳說、神話故事等。這個傳記增加了唐王朝對西域、天竺各國的瞭解，後來還成爲研究中古時期中亞、南亞諸國的歷史、地理、宗教、文化、中西交通、佛教史學、佛教遺跡的重要文獻。晚近以來，印度那爛陀寺廢墟、王舍城舊址、鹿野苑古剎、阿旃陀石窟等的遺址，得以展露和再現，《大唐西域記》有不可磨滅的功績。

西元 648 年，玄奘和眾高僧譯出《瑜伽師地論》一百卷，總計一百零八萬字，呈送太宗閱覽。太宗用一個多月時間通覽這部佛經後，稱「佛經譬猶瞻天望海，莫測高深」。爲表彰玄奘譯經之功德，太宗親自爲他翻譯的佛經作序，名《大唐三藏聖教序》，放置在眾經前面。當時還是太子的李治還親筆譔寫了《大唐皇帝述三藏聖教記》。這一序一記被書法家褚遂良（596—658）寫成帖，刻爲碑文立於長安慈恩寺大雁塔下。

---

[1] 參見〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 96—100 頁。
[2] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 104 頁。

同年，太子李治爲追念母親文德皇后長孫氏建造了慈恩寺，迎請玄奘爲寺廟上座。玄奘奉旨剃度三百僧人，另請五十位大德，一起入住寺廟（西元 652 年，玄奘在慈恩寺內建五層大雁塔，以貯藏從天竺攜回的經像）。隨著與玄奘的交談日深，太宗對佛法越來越信奉，曾數次感慨地說：「朕共師相逢晚，不得廣興佛事。」[1]

西元 649 年，唐太宗病重，身體日漸衰微。玄奘即放下譯經工作，陪太宗到終南山翠微宮休養。玄奘在御榻前爲太宗講經，給病重的皇帝以很大的寬慰。同年七月，太宗去世，高宗李治繼位。高宗如太宗一樣大力支持玄奘的譯經事業。此後，玄奘專心翻譯，不浪費一寸光陰。他給自己立下嚴格的作息時間：

每日自立程課，若晝日有事不充，必兼夜以續之。過乙之後方乃停筆，攝經已，復禮佛行道，至三更暫眠，五更復起，讀誦梵本，朱點次第，擬明旦所翻。每日齋訖，黃昏二時講新經論，及諸州聽學僧等恆來決疑請義。[2]

對於每天定下的任務和功課，如果白天有事沒做完的，必定在晚上繼續完成。過了晚上十一點後才停筆，之後開始做佛事，到三更（晚上十一點到凌晨一點之間）才睡下短暫休息，五更（凌晨三點到五點）起床讀誦梵本佛經，並按順序標出第二天的翻譯計劃。每天吃過飯，黃昏（晚上七點至九點）講解新經論，並爲前來聽學的僧人答疑解惑。玄奘可謂分秒必爭，每天高強度的工作，也使他的精力日益衰竭。

玄奘的譯經也有嚴格程序。就譯經的風格而言，相比於鳩摩羅什的意譯，玄奘更喜歡忠實梵本，較多採用直譯。《續高僧傳》對玄奘的譯經程序記載如下：

召沙門慧明、靈潤等以爲證義，沙門行友、玄賾（zé）等以爲綴緝，沙門智證、辯機等以爲錄文，沙門玄模以證梵語，沙門玄應以定字僞。[3]

《宋高僧傳》也記載了唐代譯場設立的職司有：譯主、筆受（綴文）、度語、證梵本、潤文、證義、梵唄（古印度傳入的一種具有吟誦性質的佛教音樂，包括詠經與歌讚）、校勘、監護大使（監護譯經事業的官員，譯本完成後由其呈給皇帝閱覽）、正字。[4]

玄奘的譯場兼具傳譯和講習的特點，且制度規範嚴謹，翻譯質量頗高。據《大唐大慈恩三藏法師傳》載，玄奘一生翻譯了七十四部經論，共一千三百三十八卷（目前學術界流行說法爲七十五部，一千三百三十五卷），約一千三百萬字。玄奘所譯之經文佔了整個唐代譯經總數的一半以上，相當於中國歷史上另外三大佛經翻譯家譯經總數的一倍多。玄奘無愧爲翻譯史上的傑出典範。但因玄奘所譯佛經行文風格凝練，術語繁多，晦澀難懂，故他的譯本，除了二百六十字的《心經》廣爲流傳外，其餘大多束之高閣，僅供專業人士研究使用。大眾還是更喜歡鳩摩羅什的譯本。也因爲他傳承的唯識學體系艱澀難懂，難以爲大眾接受，不久就中斷了。

西元 649 年（一說西元 648 年），玄奘最得意的弟子辯機因與高陽公主之私情被揭發，太宗大怒腰斬辯機。本來辯機最得玄奘的真傳，最受玄奘喜愛，如今愛徒卻過早死去，無疑給玄奘以沉重一擊，加上繁重的譯經、講法、佛事，玄奘的身體每況愈下。西元 658 年，玄奘避居到長安西明寺譯經。西元 660 年，玄奘又上表請求到長安玉華寺譯經。同年，開始翻譯二十萬頌的《大般若經》。這部經卷帙浩繁，徒弟們請求刪節，玄奘卻一字不刪。西元 663 年，玄奘終於譯出了這部六百卷的巨著。譯完這部經後，玄奘也耗盡了心血。西元 664 年正月，他感到自己即將離世，便召集眾人說「自量氣力不復辦此，死期已至，勢非賒遠」[5]。從此停筆，並對徒眾囑咐後事。史書載：

至二月四日夜半，瞻病僧明藏禪師見有二人各長一丈許，共捧一白蓮華如小車輪，花有三重，葉長尺餘，

[1] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 121 頁。
[2] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 121—122 頁。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（上），郭紹林點校，中華書局，2014，第 120 頁。
[4] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 56—57 頁。
[5] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 173 頁。

光淨可愛，將至法師前。擎花人云：「師從無始以來所有損惱有情諸有惡業，因今小疾並得消除，應生欣慶。」

法師顧視，合掌良久，遂以右手而自支頭，次以左手申左髀（bì）上，舒足重疊，右脅而臥，迄至命終，竟不回轉，不飲不食。

至五日夜半，弟子光等問：「和尚決定得生彌勒內院不？」法師報云：「得生。」

言訖，喘息漸微。少間神逝，侍人不覺，屬纊（zhǔ kuàng）方知，從足向上漸冷，最後頂暖，顏色赤白，怡悅勝常，過七七日竟無改變，亦無異氣。自非定慧莊嚴，戒香資被，孰能致此？[1]

從正月到二月，玄奘提前一個月預知生死，並十分肯定地說自己得生於彌勒內院[2]。去世後，過了七七四十九天，法體沒有異味。

玄奘少年時學儒讀佛，立下「遠紹如來，近光遺法」之志；青年時孤身一人西行求法，其間克服數次生死磨難到達天竺；在戒賢大師處晝夜不息地修學，雖名震佛國，但不忘初心毅然回國；歸國後屢次拒絕太宗高官厚祿的誘惑，爭分奪秒譯經傳道；最後無有遺憾地圓寂，不負此生使命。其偉岸的人格、堅貞的心志、能屈能伸的大丈夫氣概、一絲不苟的爲學精神永爲後人銘記。《中庸》曰：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。」這就是玄奘的真實寫照。

玄奘弟子最著名的有神昉、嘉尚、普光、窺基、法寶、神泰、玄應、順憬、玄范、辯機、彥悰等。其中，神昉、嘉尚、普光、窺基四人號稱「奘門四哲」。此外，玄奘還有諸多海外弟子，如新羅圓測、日本道昭、西域利涉。另律宗的道宣大師、禪宗的東塔懷素大師皆在玄奘處學習過。因玄奘最得意的弟子辯機過早去世，窺基遂得玄奘瓶瀉之授，成爲唯識宗傳承人。

二、窺基：唯識宗的傳承與發展者

窺基（632—682），京兆長安人（今陝西西安），俗姓尉遲，字洪道，法名「窺基」。因常住長安慈恩寺，世稱「慈恩大師」。窺基大師的出家頗具傳奇色彩，《宋高僧傳》載：

釋窺基，字洪道，姓尉（yù）遲氏，京兆長安人也。尉遲之先與後魏同起，號尉遲部，如中華之諸侯國，入華則以部爲姓也。魏平東將軍說六代孫孟都生羅迦，爲隋代州西鎮將，乃基祖焉。考諱（huì）宗，唐左金吾將軍松州都督江由縣開國公。其鄂國公德則諸父也，唐書有傳。基母裴氏夢掌月輪吞之，寤（wù）而有孕。及乎盈月誕彌，與群兒弗類，數方誦習，神晤（wù）精爽。

奘師始因陌上見其眉秀目朗，舉措疏略，曰「將家之種，不謬也哉。脫或因緣相扣，度爲弟子，則吾法有寄矣。」復念在印度時計回程次，就尼揵子邊佔得卦甚吉，「師但東歸，哲資生矣」。遂造北門將軍，微諷之出家。父曰：「伊類粗悍，那（nǎ）勝教詔？」奘曰：「此之器度，非將軍不生，非某不識。」父雖然諾，基亦強拒。激勉再三，拜以從命，奮然抗聲曰：「聽我三事，方誓出家。不斷情慾、葷血、過中食也。」奘先以欲勾牽，後令入佛智，佯（yáng）而肯焉。行駕累載前之所欲，故闕輔語曰「三車和尚」。即貞觀二十二年也。一基自序云：「九歲丁艱，漸疏浮俗。」若然者，三車之說，乃厚誣也。至年十七，遂預緇（zī）林。及乎入法，奉敕（chì）爲奘師弟子，始住廣福寺。[3]

---

[1] 〔唐〕慧立、彥悰：《玄奘傳》，東方出版社，2019，第 175 頁。

[2] 佛家認爲，彌勒內院即彌勒菩薩的淨土，在兜率天內院中，兜率天外院爲欲界天人處所。
佛教將眾生世間的生滅流轉變化，按其慾念和色慾存在的程度而分爲欲界、色界、無色界三種，統稱三界。由於此三界都是沉溺於生死輪迴的迷妄眾生的生存處，故又稱苦界或苦海。三界之欲界是指具有情慾、色慾、食慾、婬慾等各種慾念強烈的有情眾生所生存棲居的地方。欲界從下往上又可分爲地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅、天六種，稱爲「六道」，故欲界爲六道眾生的雜居地。三界之色界、無色界是純天人居住的地方。
欲界六道中的天道，從下到上分六重天（境界）：第一爲四天王天，第二爲忉利天（意譯爲「三十三天」），第三爲夜摩天，第四爲兜率天，第五爲化樂天，第六爲他化自在天。色界有十八天（境界），無色界有四天（境界），其中無色界的非想非非想處天爲三界之頂。

[3] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 63—64 頁。

魏平東將軍說：魏平東將軍尉遲說。孟都：尉遲孟都。羅迦：尉遲羅迦。諱：舊時在死去的君王或尊長的名前用「諱」，以示尊敬。鄂國公德：鄂國公尉遲敬德，即尉遲恭。諸父：伯父、叔父之統稱，此處指伯父。陌上：田間小路。脫：倘若。相扣：互相商量。微諷：婉言相勸。關輔：即京城一帶。丁艱：古稱父母之喪爲丁憂，又稱丁艱；或稱父喪及承重祖父之喪爲外艱，母喪及承重祖母之喪爲內艱。緇林：猶僧界，僧眾。

窺基祖先尉遲氏和後魏（亦稱北魏、元魏，386—534）同時興起，稱爲尉遲部，就像古代各諸侯國，入華後以部爲姓。後魏名臣平東將軍尉遲說的六代孫尉遲孟都，是齊左兵郎中、金紫光祿大夫、周濟州刺史。尉遲孟都的兒子尉遲羅伽，在隋時是鎮守代州西一帶的守將，他是窺基的祖父。窺基的父親尉遲宗，是唐左金吾將軍、松州都督、封江由縣開國公。窺基的伯父尉遲敬德，在玄武門之變時助太宗李世民奪取帝位，後受封鄂國公。因此，窺基之尉遲家族在北魏、北齊、隋、唐四朝中皆參與軍政管理，是擁有兩百多年曆史的門閥世家。窺基母親一天晚上夢到一輪圓月并吞下腹中，醒後就發覺懷孕了。因此窺基出世時就不同於眾兄弟，稟性聰慧，神悟超拔。

關於窺基的身世，有一個頗爲傳奇的傳說。據說，窺基前世是一位早在釋迦牟尼佛降生之前，就已經獲得證悟的羅漢。他專門在喜馬拉雅山上找了個山洞入定，等待釋迦牟尼佛的降生，希望受佛教化，助佛弘法。但沒想到他一坐就是幾萬年，釋迦牟尼佛都涅槃了一千多年，他還沒出定。後來，玄奘在西行路上經過這個山洞，想入洞裡休息，看到一個身上滿是塵土、形容枯槁的修行人一動不動地坐著，頭上還有鳥巢，知道他正在入定。玄奘於是輕敲引磬，把他喚醒，問他爲何在這裡入定。他回答說爲了等釋迦牟尼佛出世，助佛弘法。玄奘告訴他佛陀已經圓寂了一千多年，沒想到他不介意地說，那就繼續入定等彌勒佛降世好了。玄奘勸他不用再入定了，佛陀的教法還在，自己正要去天竺取佛法到中土弘揚，希望他到時候協助自己弘法。這位老修行人欣然同意了。玄奘就指點他轉世投胎到中土的琉璃皇宮中，做唐太宗的兒子。結果他卻錯投到皇宮邊上的尉遲家族了，這個人就是窺基。

玄奘有一次在田野間遇到窺基，看他眉清目秀，舉止落落大方，自言自語地說：「不愧是將門之後，倘若能度他出家做我的弟子，那麼我傳承的佛法就有望了。」又回憶起自己當年曾經在尼揵子處佔得一吉祥之卦，說：「如果法師回到中土，將會遇到很傑出的弟子繼承佛法。」這麼一想，內心充滿希望，於是登門造訪窺基父親尉遲宗，勸說窺基出家。尉遲宗說：「我這兒子那樣粗悍，哪堪打造爲大師？」玄奘回答說：「他這樣的大器，衹有將軍能生，也衹有我能賞識。」父親雖然同意了，窺基卻不願意，玄奘只好再三激勵他。又經太宗調解，下旨令他出家，窺基才極不情願地說：「答應我三件事，我纔會出家。不戒女色、葷腥和美食。」窺基心裡盤算著玄奘不可能會答應自己，不料玄奘卻假裝同意，這就是先以欲勾牽，後令入佛智。

於是，窺基出家時帶著三輛大車，前面的車載著經論，中間的車載著自己，後面的車載著美食、家妓，因此京城一帶的人稱之爲「三車和尚」。據傳，窺基帶著三車隨玄奘到達寺廟時，玄奘早就安排僧人前來迎接。當玄奘再次敲起引磬，引磬之音瞬間喚醒了窺基前世的記憶，原來自己是那個和玄奘有約的修行人。從此他打發了三車，一心一意隨玄奘出家。窺基出家這年，即貞觀二十二年（648）。但窺基曾在自己的序中說：「我九歲時就失去了母親，時常感到孤單，漸漸疏遠世俗，生起厭離心。」如果是這樣，那「三車和尚」之說，就是捏造了。這年窺基十七歲，受度成爲玄奘弟子，住於廣福寺。

窺基出家後，果然不負玄奘厚望，苦學精思，博聞強記，悟性極高。百十品的佛經，窺基一覽無差，過目成誦，眾人沒有不嘆服他的。窺基二十五歲時，太宗下令選拔出全國各寺廟最出眾的僧人到大慈恩寺協助玄奘譯經，窺基就是其中之一。從此，他應詔到大慈恩寺，從玄奘學天竺語和佛法等，協助玄奘譯經，並講解大小乘經論三十餘本。窺基是個勤學好思的人，在跟隨玄奘譯經時，就頗有自己的主見。《宋高僧傳》卷

四載：

奘所譯《唯識論》，初與昉、尚、光四人同受，潤色、執筆、檢文、纂義，數朝之後，基求退焉。奘問之，對曰：「夕夢金容，晨趨白馬，雖得法門之糟粕，然失玄源之醇粹，某不願立功於參糅。若意成一本，受責則有所歸。」奘遂許之。以理遣三賢，獨委於基，此乃量材授任也。[1]

玄奘本來想將註解《唯識三十頌》的十個版本全部譯出，起初讓窺基與神昉、嘉尚、普光四人一起擔任此項翻譯，或潤色，或執筆，或檢文，或纂義等。幾天後，窺基請求退出。玄奘問其中緣由，他說：「若是一起將這些版本全部譯出，因各家解說不同，恐怕學人到時候不知所從，掌握不到確切的要旨，我不喜歡做這種雜糅性的工作。若是選其中一本譯出，作爲定解，有責任可由自己承擔。」玄奘思考再三，同意了他的設想。玄奘說出理由，請另外三賢退出譯事，以護法一家爲中心並統合其它各家論說，交窺基獨立完成，這就是玄奘對窺基的量才授任。《成唯識論》十卷本因此誕生。這種糅譯體裁屬窺基獨創，他在《唯識樞要》中說：「雖複本出五天，然彼無茲糅釋，直爾十師之別作，鳩集尤難，況更摭（zhí）此幽文，誠爲未有。」[2]此後，窺基常隨侍玄奘左右，一邊譯一邊記。玄奘經常單獨給窺基一人傳講唯識學，用現在的話來說就是經常給窺基開小灶。

時隨受譔錄所聞，講周疏畢。無何，西明寺測法師亦俊朗之器，於《唯識論》講場得計於闍者，賂之以金，潛隱厥形，聽尋聯綴，亦疏通論旨。猶數座方畢，測於西明寺鳴椎集僧，稱講此論。基聞之，慚居其後，不勝悵怏。奘勉之曰：「測公雖造疏，未達因明。」遂爲講陳那之論，基大善三支，縱橫立破，述義命章，前無與比。又云，請奘師唯爲己講《瑜伽論》，還被測公同前盜聽，先講。奘曰：「五性宗法，唯汝流通，他人則否。」[3]

測：指圓測法師，本爲新羅（朝鮮）王孫，唐初來中國受學於攝論師法常和憎辯，是玄奘的同門。玄奘歸國後，圓測隨即從學。闍者：守門人。陳那之論：印度陳那論師的《因明正理論》。三支：陳那所創的新因明中推理的三個部分，即宗（論題）、因（理由）、喻（例證）。五性：唯識宗認爲一切眾生先天具有五種本性，即聲聞乘種姓、緣覺乘種姓、如來乘種姓、不定種姓、無種姓，此五種姓證得的果位各不同。[4]此五性論和佛陀的「一切眾生皆有佛性，因有佛性皆可成佛」之理相悖，也是唯識宗遭人詬病的地方。

西元 658 年玄奘移居西明寺譯經。西明寺的圓測法師也是聰穎異常之器。他曾經賄賂譯場的守門人，溜進去在暗中偷聽玄奘給窺基講授的唯識學，之後加以疏通詮釋。玄奘剛給窺基講說完畢，圓測就在西明寺鳴鐘集合僧眾，講解起《唯識論》來了。窺基聽說此事後，慚愧自己竟然不如他，很是惆悵。玄奘勉勵他說：「圓測雖然會造疏，通達唯識學，但不懂因明的理論。」於是就給窺基講授陳那的因明論。窺基精通了陳那的「三支」等新因明學說，以後能夠橫說豎說、正說反說地講述佛經義理，一時無人可以與他相抗衡。關於這件事還有另一種說法是玄奘爲窺基講授《瑜伽師地論》，又被圓測偷聽學去並先行出來傳講。玄奘對窺基說：「唯識五性之法度，祇有你有資格流通，其他人都沒有這個資格。」並建議他雲遊四方。古往今來，大乘各派的大成就者，在遍閱群經之後，必定遊歷四方，以求在渡水舟筏、跋山涉水之中貞定悟境。

《宋高僧傳》載，窺基登上太行山，翻過五台山，來到西河一古佛寺中寄宿。晚上夢到自己在半山中，隱約聽到崖下有無數人在慘叫，聲音很是淒慘。窺基不忍聽這樣的慘叫聲，就爬上山頂，發現到處都是琉璃

[1] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 64 頁。
[2] 轉引自熊十力：《佛家名相通釋》，上海書店出版社，2017，第 111 頁。
[3] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 64 頁。
[4] ①聲聞乘種姓，聞佛聲教而得覺悟故名之，專門修習聲聞因，而證聲聞果，不想進求佛道，是名聲聞乘種姓。②緣覺乘種姓，獨自修習緣覺因，而證緣覺果，更不進求佛道，是名緣覺乘種姓。③如來乘種性者悲智雙運，廣利眾生，證菩提果，是名如來乘種姓。以上三種統稱「三乘」，唯識宗認爲這三乘一定會相應地達到羅漢、辟支佛、菩薩（或佛）的果位，故稱定性。④不定種姓指具有三乘本有種子，遇緣薰習，修行不定。若近聲聞就修習聲聞法，若近緣覺則修習緣覺法，若近菩薩則修習菩薩法，究竟達到何種果位，不能確定，是名不定種姓。⑤無種姓指無善根種子的眾生。因其生具邪見，不信因果，不受化度，不求解脫，甘溺生死，是名無種姓，又名一闡提。指不信佛法，無佛種姓，永遠沉淪生死苦海，雖能修得人天勝妙果報，卻永遠不能成佛。

般的晶瑩剔透，放眼望去，遍覽佛國淨土。這時，空中傳來聲音說：「窺基止步，你不該來到這裡。」窺基循聲望去，看到從城門中走出兩位僊童對他說：「你看到山下那些備受煎熬的眾生了嗎？」窺基說：「我只聽到他們的喊聲淒慘不已，沒有看到他們的身形。」僊童扔下一柄劍，說：「剖開你的肚子就能看見了。」窺基說：「剖開肚子，我的命怕是不保呢，玄奘師父的衣缽還仰賴我來傳。」僊童說：「如此執著身相，還好意思去傳法，你這『三車和尚』的說法倒有道理了呢。」窺基聽了又惱又驚，一下把劍插入腹中，兩道白光如長虹般噴湧而出直照山下，窺基看到了無數眾生在深淵中飽受酷刑，絕望地掙扎著。僊童又扔下兩軸紙和一管筆，轉身進城而去。窺基接下紙筆，抬頭一看，發現城市已無影無蹤了。天亮醒來時，窺基還驚魂未定。到了晚上，寺裡發出萬丈光芒，經久不散。窺基循光而去，發現是兩軸書在放光，打開一看是《彌勒上生經》。回想前夜夢境，窺基恍然大悟：原來是佛祖以夢感化我疏通佛理，以大悲心去救濟苦難眾生。想當初，我曾發願把佛理融會貫通，但也擔心那樣雜糅譯經會丟失佛法的宗旨和精髓。我如此糊塗，注經是爲了濟世，不是爲了逞才！從此以後，窺基更加勇猛精進，勤奮著述。[1]

西元 661 年玄奘主譯的《辨中邊論》《辨中邊論頌》等，皆由窺基筆受。窺基擔任筆受譯出的經典有《成唯識論》十卷、《大般若經》六百卷、《辨中邊論頌》一卷、《辨中邊論》三卷、《唯識二十論》一卷、《異部宗輪論》一卷、《阿毗達摩界身足論》三卷。

玄奘在印度所學的大小各乘佛法，就通過一邊講經一邊譯經的方式來弘揚。窺基隨侍受業，聞法最多，造疏也最多，人稱「百本疏主」。窺基的註疏多是在玄奘指導下寫成，如他在《唯識二十論述記自序》中說：「我師不以庸愚，命旌厥（jué）趣，隨翻受旨，編爲《述記》。每至盤根錯節之義，敘宗回復之文，旨義拾釋，以備提訓。」[2]可惜《唯識二十論》的註疏尚未完成，玄奘就去世了。他的部分著作是在玄奘去世後著手寫成的，如《雜集論述記・歸敬頌》說：「微言咸絕杳（yǎo）無依，隨昔所聞今述記。」他的這些述記，大體上包羅了玄奘學說的主要內容。其註疏之經論，除《金剛般若》《法華》《彌陀》《彌勒》《勝鬘》等外，其餘的都採用玄奘譯本。

窺基譔著善於提綱挈領、建立體系，如《法苑義林章》七卷，把瑜伽「一本十支」共十一論和各宗不同的法義歸納起來，抉擇貫通。他不但通達聲明，且精熟因明，「大善三支，縱橫立破」，他的著述中也常表現出運用因明學以立說的傾向。想瞭解玄奘的思想學說，現在可依據的最爲主要的就是窺基這些著作。

西元 664 年玄奘在玉華寺譯場逝世，譯經事業也中止。時年三十三歲的窺基扶著玄奘的靈柩重新回到大慈恩寺，專事撰述並講經說法。從西元 664 年起直到他圓寂，這十七年就是窺基獨立弘揚教法創立宗派的時間。其中，他居慈恩寺大約七年有餘，其部分著述都是在此期間完成，培養弟子、夯實唯識宗根基也大多在此期間完成。當時圓測在西明寺講授唯識學，窺基在慈恩寺講授唯識學，兩者形成了對峙局面。他們的根本分歧，就在於是否承認前文所言的五性說。但窺基直承玄奘之學，影響力更大，每次講法，都有很多王公貴族前來聽受。故唯識學以慈恩寺爲正宗。

後來，窺基曾經離開長安慈恩寺，東行弘法，《宋高僧傳》曰：「基隨處化徒，獲益者眾。東行博陵，有請講《法華經》，遂造《大疏》焉。及歸本寺，恆與翻譯舊人往還。屢謁宣律師。」[3]再後來，窺基再度返回慈恩寺。西元 682 年，窺基在慈恩寺翻經院圓寂，享年五十一歲。

總之，窺基不負師父重托，繼承和發展了唯識宗，使其達到鼎盛。讚寧在《宋高僧傳》末尾對窺基的評價非常中肯，現將其摘錄如下：

性相義門，至唐方見大備也。奘師爲瑜伽唯識開創之祖，基乃守文述作之宗。唯祖與宗，百世不除之祀

[1] 參見〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 64—65 頁。
[2] 〔唐〕窺基：《唯識二十論述記》捲上，《大正藏》第 43 卷，第 978 頁下。
[3] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 65 頁。

也。蓋功德被物，廣矣大矣。奘苟無基，則何祖張其學乎？開天下人眼目乎？二師立功與言，俱不朽也。然則基也，鄂公猶子，奘師門生。所謂將家來爲法將，千載一人而已。故《書》有之，「厥父菑（zī），厥子乃肯播，矧能肯獲」，其百本疏主之謂歟！[1]

猶子：謂如同兒子，指侄子或侄女。菑：開墾，耕耘。

窺基和師父把畢生的心血與智慧奉獻給了譯經事業，譯出浩瀚之佛教典籍以傳世。窺基之創造力異常強勁，因玄奘沒有專門論述自己思想的著作，其許多思想有賴於窺基的著述才得以保存。窺基在唯識宗系統化方面的貢獻可謂後無來者。如果沒有窺基，印度的瑜伽行派思想恐難存留。因此，學界將玄奘、窺基二人視爲中國唯識宗的創立者。但因唯識宗深奧難懂，難以普及到大眾中，加上其五性說受人詬病，故其興盛也衹有短短的三十多年。會昌法難（843—846，唐武宗滅佛）後，法門寥落。

其後，慧沼（650—714）繼承窺基衣缽，弘揚唯識宗法義。慧沼是唯識宗二祖，淄州淄川（今山東淄博）人，初從玄奘受學，後依窺基學唯識，深入堂奧，得其真傳。時人尊其爲「淄州大師」。

窺基示寂後，圓測即著《唯識論疏》反駁窺基之說，身爲窺基親傳弟子，慧沼承擔起維護師門純正之責，著成《唯識論了義燈》破斥圓測之說，弘揚其師法相教義，最後慈恩宗取得了勝利。慧沼曾參與過菩提流志（與北魏時期的菩提流支應爲同名的兩個人）在弘福寺翻譯《大寶積經》的譯場，擔任證義；後又入義淨譯場爲其刊正。著有《因明入正理論續疏》《因明入正理論義纂要》《能顯中邊慧日論》《大乘法苑義林章補闕》等以論述法相教義，使該宗達到鼎盛。慧沼於西元 714 年圓寂，與窺基、智周合稱爲「唯識三祖」。

智周（668—723），唯識宗三祖，俗姓徐，泗州（今江蘇宿遷）人。十九歲受具足戒，二十三歲投入慧沼門下，精研法相奧義，得唯識宗嫡傳。其後住濮陽（今屬河南）報城寺，從事著述，弘唯識教義，對因明學亦多有補充，世稱「濮陽大師」。

智周著有《成唯識論演秘》《成唯識論了義燈記》《梵網經義記疏》《大乘入道次第章》《因明論疏前後記》《法華玄讚攝釋》《大乘法苑義林章抉擇記》《大乘入道次第》等。其著作大部分是重述窺基、慧沼著述中的疑難，對其作進一步解釋。例如：《法華玄讚攝釋》是對窺基《法華玄讚》的註疏和問答解難，《成唯識論了義燈記》是對慧沼《成唯識論了義燈》的釋難，等等。西元 723 年，智周圓寂。

唯識宗到了智周時，日漸衰微。當時有來自日本、新羅（今屬朝鮮）等僧人，入唐後聞智周之名而師事之。後來他們將唯識學帶迴日本和新羅，開宗立派。自智周之後，唯識宗在中國的傳承就斷了。宋代以後，唯識宗典籍也開始散失，即使部分典籍尚存，能學懂的人也是鳳毛麟角。明代末年，有藕益（1599—1655）、憨山（1546—1623）、明昱（yù）等高僧研究唯識學，唯識宗稍有振興，但因文獻不足，未得發展，直到清末民初楊仁山等再弘唯識宗。

在日本和新羅，唯識學有過短期的興盛。西元 653 年（唐永徽四年、日本白雉四年），日本僧人道昭與道嚴等人隨遣唐使入唐，在慈恩寺從玄奘學唯識教義，並學《俱舍論》，又從慧滿學禪學。後於西元 661 年（唐龍朔元年、日本齊明七年），攜新譯經論歸國後以奈良的元興寺爲中心傳法，此爲日本法相宗之「第一傳」。西元 658 年，智通、智達入唐也跟玄奘學唯識，回國後也在元興寺傳法。此爲日本法相宗的「第二傳」。此二傳直承玄奘，稱「南寺傳」，亦稱「元興寺傳」「飛鳥傳」（因寺廟在飛鳥，即今奈良耳成山南，故名）。西元 703 年，日本的新羅僧智鳳、智鸞、智雄入唐從智周學唯識教義，回國後在奈良的興福寺傳法，此爲日本法相宗之「第三傳」。西元 717 年，玄昉隨遣唐使入唐並跟智周學法相宗，玄昉留學時間最久（長達十八年），受教最多，研究也最透徹。玄昉返國後，以奈良的興福寺爲中心傳法，此爲日本法相宗之「第四傳」。此三傳和四傳，稱爲「北寺傳」「興福寺傳」。唯識宗由此在日本興盛，成爲西元八至十二世紀最具權威的

[1] 參見〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 66 頁。

佛教宗派之一。[1]傳到新羅的唯識學則起源於圓測一脈，圓測有弟子道證，道證傳新羅僧太賢，太賢被尊爲「海東瑜伽之祖」。

三、楊文會：近代唯識學復興者

佛法自東漢傳入中國以來，其命運一直與國家的興衰密切相關。清朝末年，國力衰弱，戰禍頻仍，佛法亦極度衰敗，病入膏肓。漢傳佛法傳統各大宗派中，僅剩禪宗、淨土宗勉強維持，僧人不學無術，整體素質低劣，鬼神迷信盛行。加以西方文化和基督教傳入中國，進一步衝擊包括佛家在內的傳統文化。面對積重難返的佛教，一些有志之士大力倡導唯識學，於是它又再度引起佛學研究者的興趣。這些仁人志士熱衷於唯識學，是基於禪宗流於空疏、不精確乃至不切實際之口頭禪、狂禪，爲糾正其末流之弊，故而提倡精確之法相唯識學。近代闡揚唯識學最著名的是楊文會及其弟子歐陽漸，與歐陽漸弟子呂澂、熊十力等。下面根據歐陽漸的《楊仁山居士事略》，對楊文會主要事蹟進行簡單介紹。

楊文會（1837—1911），字仁山，安徽池州石埭（今石台縣）人。出生於官宦世家，少年聰穎，十歲開蒙讀書，而且「好讀奇書，流離轉徙（xǐ），舁（yú）敝簏（lù）貯書以隨。凡音韻、曆算、天文、輿地，以及黃、老、莊、列，靡不領會」[2]。後創建金陵刻經處，開辦祇洹（zhī huán）精舍，畢生致力於復興佛教，被世人譽爲「中國近代佛教復興之父」，有《楊仁山居士遺著》十二卷留世。

楊文會父親楊朴庵與清末名臣曾國藩爲同科進士，相互交好。1851 年太平天國運動爆發，1854 年他隨父親參與到和太平天國的戰鬥中，前後十年時間。在此期間，一家幾十口人輾轉於安徽、江西、江蘇、浙江之間，每遇瀕危之際，皆能化險爲夷。1863 年，父親死於太平天國運動。父親去世後，一家幾十口的生計落入楊文會身上。曾國藩遂招他進入幕府在谷米局任職，協助辦理軍糧事務。1864 年，「感時疫，病久」[3]，生起出離心，正式學道，歸信佛法，讀誦《金剛經》《楞嚴經》等諸佛經。1866 年，舉家遷往南京居住。

太平天國運動之後，江南文物典籍蕩然無存。作爲一名居士，欲求一本佛經而不可得，實在可悲，楊文會因此發願流通佛經，普濟眾生。於是召集十幾個好友「分任勸募」，共同創設「金陵刻經處」刻印、流通佛經。從此，楊文會「乃就金陵差次，擘畫刻經事。日則董理工程，夜則潛心佛學。校勘刻印而外，或誦經念佛，或靜坐作觀，往往至漏盡（指夜很深）就寢」[4]。1873 年，他更是不問世事，在家一心讀書，專研佛學。1874 年泛舟遊歷蘇、浙等佛教聖地，想搜求更多佛經，但因生計窘迫，不得不到江寧籌防局任職。

1878 年，楊文會陪同曾國藩長子曾紀澤出使歐洲，詳細考察了法國政教、科學事業，並精研天文、顯微等學問，期滿歸國後，拒絕政府獎勵，依然埋頭刻經事業。1886 年，再隨劉芝田出使英國，考察英國政治、製造諸學，深明列強立國之源。三年後歸國，五十三歲的楊文會依然不接受政府褒獎，繼續誦讀佛經。經過多年的學習和考察，楊文會對西方列強的強國之道、我國衰敗的根源都有了非常深刻的領悟，認爲世上的競爭，歸根結底無非學問。《楊仁山居士事略》載：

嘗語人曰：「斯世競爭，無非學問。歐洲各國政教工商，莫不有學。吾國倣傚西法，不從切實處入手，乃徒襲其皮毛。方今上下相蒙，人各自私自利，欲興國，其可得乎？」復以世事人心，愈趨愈下，誓不復與政界往還。乃於東瀛購得小字藏經全部，閉戶誦讀。[5]

在英期間，楊文會結識了日本僧侶南條文雄，自南條處獲悉中國隋唐散失的佛經，多爲日本寺院所保存，

[1] 本段唯識宗在日本的傳承介紹，參見吳信如編著：《法相奧義》，中國藏學出版社，2006，第 297—298 頁。
[2] 歐陽漸：《楊仁山居士事略》，載楊仁山《經典發隱》，崇文書局，2016，第 131 頁。
[3] 歐陽漸：《楊仁山居士事略》，載楊仁山《經典發隱》，崇文書局，2016，第 132 頁。
[4] 歐陽漸：《楊仁山居士事略》，載楊仁山《經典發隱》，崇文書局，2016，第 132 頁。
[5] 歐陽漸：《楊仁山居士事略》，載楊仁山《經典發隱》，崇文書局，2016，第 133 頁。

因而委託南條在日本代爲搜購。楊文會與南條文雄相交三十年，其間南條文雄在日本爲之搜購散逸經書近三百種，其中有許多皆是唯識宗經疏，如窺基所譔之《成唯識論述記》六十卷等。楊文會挑選出其中十種珍稀的經論進行刊印。費用不夠的，就變賣從西洋帶回來的各種儀器來充數。

1895 年，楊文會與錫蘭人摩訶波羅居士在上海會晤，受摩訶波羅懇切復興印度佛教之志願啟發，萌發了培養僧學，創辦祇洹精舍，以弘揚佛法的遠大抱負。1897 年，楊文會母親去世，早就有出家心願的他便令其子女自謀出路，將家裡的住所充公，從此不受世事所累，專注於佛法事業。他曾對人說：「吾在世一分時，當於佛法盡一分時之力。」[1]

1908 年，楊文會在金陵刻經處創辦祇洹精舍，這是中國近代第一所新式教育的佛教學堂。因經費不足，祇洹精舍雖只辦了兩年就被迫停學，但也培養出了一大批佛門人才，比如：譚嗣同精於華嚴，桂伯華精於密宗，梨端甫精於三論，章太炎、孫少侯、梅擷（xié）芸、蒯（kuǎi）若木、歐陽漸等皆精於唯識，其中屬歐陽漸研究唯識最有成果。太虛大師也曾就讀於祇洹精舍。

1911 年，楊文會去世，享年 75 歲。去世那天上午，楊文會還與同仁商量刻經等諸事宜，聽聞又搜得古本註釋幾種，歡喜不已。午刻，囑咐家人爲其洗腳並剪指甲，不久安詳逝去。去世後，他「面色不變，肌膚細滑不冰，所謂吉祥而逝者非歟！」[2]去世前，楊文會將金陵刻經處和祇洹精舍交給了歐陽漸。

歐陽漸（1871—1943），江西宜黃人，本字鏡湖，後改爲竟無，世稱「竟無大師」。歐陽漸的遠祖可追溯至唐之歐陽詢、宋之歐陽修。歐陽修四傳至歐陽價時，歐陽價徙居江西宜黃，此爲宜黃歐陽一脈的開始。歐陽價十二傳至才立公，徙居宜黃城內南嶽之下。此脈世代務農，籍籍無名。到了歐陽漸的曾祖文楷公之時，學習詩文辭章書畫，歐陽家族始有文名。其祖父歐陽鼎訓四十五歲時中舉人，曾赴京都雜考，考取了景山官學教習，此爲歐陽漸家族步入仕途之始。歐陽鼎訓的長子歐陽暉即歐陽漸生父，歐陽暉繼承了其父開闢的家學傳統并發揚光大，其才學得到士階層的認可。但歐陽暉的科舉之途很是坎坷，因而鬱鬱不得志。歐陽漸出生於普通的官宦家庭，無奈六歲時父親歐陽暉去世，一家陷入睏頓之中。

所幸，歐陽昱也即歐陽漸叔父挺身而出，在撫養自己五個兒子已倍感吃力的前提下，感念於幼年時兄長對自己的督教之恩，投入大量的精力、經濟照料兄長的孩子們。歐陽漸就這樣在叔父處得以接受啟蒙教育，沒有因家庭貧困而輟學。他從叔父處先習詩賦文章，繼學考據經史，復次研讀程朱理學。這些學問都是治國學的基本功，歐陽漸在叔父處奠定了良好的國學基礎。[3]叔父不僅在學問上給歐陽漸打下根基，在做人做事上也對他產生深遠的影響，歐陽漸曾自述：

餘嘗爲人曝書，拂拭不經意。叔父忽瞋目大呼：「爾奈何爲人不出力？」持書緊拍，聲徹於庭。予陡然悚惕，魂爲之奪。自此數十年，小事不敢忽，難事一切捨也。[4]

1890 年，歐陽漸考入南昌三大書院之一的經訓書院，以攻讀經史爲主，兼治西方傳入的格致、天算等新式學問。當時，洋務運動（1861—1894）中盛行中體西用思潮，經訓書院的課程設置，即是此一思潮之體現。在經訓書院的幾年學習中，歐陽漸的視野、格局、思想皆有了巨大的飛躍。與此同時，歐陽漸結識了名士桂伯華（楊文會學生），兩人結下深厚的友誼。

1895 年清廷在甲午戰爭中失敗，歐陽漸反思以前「中體西用」之學實乃「雜學」，無濟於事，因此專治陸王心學，以補救時弊。從此，一學就是幾年。另一邊，1898 年之後，桂伯華因受楊文會影響，開始虔信佛教，並影響黎端甫、李澹如、梅光羲、李證剛等一批年輕人紛紛歸向楊文會，此後他們都成爲弘揚佛學的中

[1] 歐陽漸：《楊仁山居士事略》，載楊仁山《經典發隱》，崇文書局，2016，第 134 頁。
[2] 歐陽漸：《楊仁山居士事略》，載楊仁山《經典發隱》，崇文書局，2016，第 135 頁。
[3] 關於歐陽家族及歐陽漸的介紹，參考程恭讓：《歐陽竟無先生的生平、事業及其佛教思想的特質》，載《圓光佛學學報》第四期，1999 年 12 月。
[4] 歐陽漸：《見聞瑣錄・序三》，載歐陽昱《見聞瑣錄》，岳麓書社，1986，第 5 頁。

堅力量。在桂伯華的勸導下，歐陽漸開始接觸佛法，只不過他依然醉心於研究陸王心學，故沒有立即拜見楊文會。在這幾年間，桂伯華一直在做歐陽漸的思想工作，甚至兩人還就佛學與陸王心學孰優孰劣的問題進行過辯論，歐陽漸依然不爲所動。然而，桂伯華仍熱心做歐陽漸的思想工作，並把《楞嚴經》等佛經送給他讀。

1904 年，三十四歲的歐陽漸以優貢生身份赴廷室，曾陛見光緒帝，南返時專程前往南京金陵刻經處拜訪楊文會，得其教導，對佛法生起信心。1906 年，其母汪太夫人病逝。喪母的他悲痛欲絕，希望從佛法裡尋求究竟解脫，開始一心追隨楊文會學佛。後遵師命赴日本留學，專攻唯識宗。1911 年，楊文會病逝。受楊文會囑託，歐陽漸繼續發揚光大金陵刻經處、祇洹精舍的事業。同年辛亥革命爆發，歐陽漸在危城之中守護了經坊四十多天，經版才得以保全下來。

歐陽漸在主持整理、刻印佛經方面作出了重大貢獻。歐陽漸主持刻經事業時，將此前的泛刻佛經轉向重點刊刻法相唯識宗典籍。1917 年，他繼承楊文會遺志，刻成玄奘大師《瑜伽師地論》後五十卷，並作了一篇長敘——《〈瑜伽師地論〉敘》，闡發法相唯識學「一本十支」的奧義，使其義理復明於世，發前人之所未發。1911 年到 1921 年的十年間，由於刊刻了大量的唯識學經論，讓學人深化了對唯識學的理解，促使唯識學的地位迅速提陞，加快了它的復興進程。

1922 年，歐陽漸在著名學者沈子培、陳散原、梁啟超、熊秉三、蔡孑民等的支持下，創辦南京內學院（又名支那內學院）。一邊刻經，一邊講學。學院以唯識宗爲根本，在此基礎上熔鑄印度佛教的整體思想。南京內學院校刻唐代唯識學的重要經論、章疏一百餘卷，爲唯識學研究者提供了一批珍貴的原始資料。呂澂、梁漱溟、熊十力、湯用彤、太虛、韓清淨等一批以唯識學著稱的大師陸續湧現。

1927 年開始，由歐陽門人呂澂負責，前後歷經二十多年，編成《藏要》三輯，共收錄經律論七十三種。之所以刊刻《藏要》，是基於佛教經籍卷帙浩繁、編次混亂、錯訛迭出，給後人的學習和研究帶來重重困難，故歐陽漸及其助手呂澄精選要典，慎擇版本，嚴加校勘，編成此巨著，以供佛學者學習、研究使用。後《藏要》被翻譯爲梵文本、巴利文本、藏文本等多種版本。

歐陽漸的佛學功底深厚，但他最爲精通且推尊的是唯識學。對此學，他提出過很多新見解，但其觀點尚有爭議。唯識學雖然在當代得到一定程度的復興，但也祇是停留在學統傳承上，在道統之實修實證方面，並沒有傑出的大成就者。[1]

[1] 關於歐陽漸的介紹，參考吳信如編著：《法相奧義》，中國藏學出版社，2006，第 291—293 頁。

第三章 天台宗

佛教由漢初傳入中國，再經魏晉南北朝三百多年的大力發展，其間有鳩摩羅什等高僧將大小乘經論不斷傳譯闡揚，因而在中國得到空前發展，佛教義理呈現出多元化研究的態勢。到了陳、隋之際，中國南北地域所依經論不同，故學風有別，逐漸形成了不同的佛學流派。總體而言，北方重禪學，南方重義理。天台宗在此背景下誕生，率先擔負起融匯南北學風、統一佛陀教法的歷史重任。天台宗的創立，標誌著「中國佛教從南北朝的學派佛教時代進入了隋唐的宗派佛教時代」[1]。天台宗創立後，法脈不絕，綿延至今，影響深遠，遠播日、韓、東南亞與我國港台地區，是中國佛教八大宗派中至今依然活躍在歷史舞台的宗派之一。天台宗祖庭有國清寺、玉泉寺等。

創於陳、隋之際的天台宗，實爲中國佛教八大宗派的第一個宗派。因創始人智顗（yǐ）長期駐錫於天台山弘法，故得名「天台宗」；復因本宗以《妙法蓮華經》爲其根本經典，故又稱「法華宗」；又因本宗提倡「止觀並重，定慧雙修」，故又名「止觀宗」。何謂「止觀」？智顗在《修習止觀坐禪法要》中說：「止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術；止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。」[2]明確指出，此二法爲鳥之雙翼、車之雙輪，不可偏廢。

除《妙法蓮華經》外，智顗的三大部論著——《妙法蓮華經玄義》《妙法蓮華經文句》《摩訶止觀》亦是天台宗的根本典籍。另外，天台宗還以《大智度論》爲其指南，以《大般涅槃經》爲其扶疏，以《大品般若經》爲其觀心之本，以《維摩詰經》《仁王般若經》等各種經論助成。此宗由龍樹—……—鳩摩羅什……慧文—慧思—智顗—灌頂—智威—慧威—玄朗—湛然等一脈相承而來。但實際上此宗啟蒙於北齊的慧文，隋朝的智顗則爲實際創始人。在介紹智顗之前，先簡單介紹一下慧文和慧思。

一、慧文、慧思：天台宗奠基人

慧文又稱慧聞，俗姓高，籍貫、生卒年月不詳，北齊（550—577）得道高僧，天台宗二祖。慧文所生活的北齊，禪學興盛，禪師輩出，慧文出生前，禪宗初祖達摩就曾在河南洛陽傳禪。慧文時期，北方盛行的是以僧稠（480—560）爲首的五門禪，此禪法獨盛於高齊河北，《續高僧傳》稱「自蔥嶺已東，禪學之最」[3]。而崛起於北方，並能與僧稠之禪相抗衡者，是慧文所創的大乘實相禪，它結束了小乘禪法與大乘理論雜糅的局面，使大乘的禪與智真正結爲一體。[4]後慧文將此禪傳給慧思，慧思傳給智顗。

記載慧文的史籍資料衹有零星幾處，如《續高僧傳》卷十七載：「禪師慧文聚徒數百，眾法清肅，道俗高尚」[5]。又《佛祖統紀》卷六曰：

二祖北齊尊者慧文，姓高氏。……師夙稟圓乘，天真獨悟。因閱《大智度論》引《大品》云：欲以道智具足道種智，當學般若；欲以道種智具足一切智，當學般若；欲以一切智具足一切種智，當學般若；欲以一切種智斷煩惱及習，當學般若。論自問曰：一心中得一切智、道種智、一切種智，斷一切煩惱及習，今云何言以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱及習？答曰：實一切一時得，此中爲令人信般若波羅密故，次

[1] 賴永海主編《中國佛教通史》（第六卷），江蘇人民出版社，2010，第 59 頁。
[2] 智顗：《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第 46 冊，第 462 頁中。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 574 頁。
[4] 參見朱封鰲、韋彥鋒：《中華天台宗通史》，宗教文化出版社，2001，第 76 頁。
[5] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 619 頁。

第差別說，欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初中後次第，如一心有三相，生因緣住，住因緣滅；又如心心數法、不相應諸行及身業口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱及習亦如是。師依此文以修心觀，論中三智實在一心中得。且果既一心而得，因豈前後而獲？故此觀成時，證一心三智，雙亡雙照，即入初住無生忍位。

師又因讀《中論》至《四諦品》偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦名中道義。」恍然大悟，頓了諸法無非因緣所生，而此因緣有不定有，空不定空，空有不二，名爲中道。師既一依釋論，是知遠承龍樹也。

師在高齊之世，聚徒千百，專業大乘，獨步河淮，時無競化，所入法門，非世可知，學者仰之，以爲履地戴天，莫知高厚。師以心觀口授南嶽，岳盛弘南方，而師之門人在北者，皆無聞焉。[1]

《大品》：指《大品般若經》。一切智、道種智、一切種智：依《智度論》，「一切智」屬聲聞、緣覺之智，指能了知一切諸法總相者，總相即空相；「道種智」屬菩薩之智，指能了知一切諸法別相者，別相即種種差別的道法，菩薩因有此智，故能因材施教，廣度眾生；「一切種智」屬佛智，指能圓融無礙了知一切諸法總相與別相，化道斷惑一切種之法者。[2]無生忍：安處於無生無滅之理而不動，或爲初地菩薩之證名，或爲七八九地菩薩之悟名，此處指初地菩薩。[3]南嶽：指慧思。

由上可知，慧文師承不明，他之悟入佛法三昧，得「初住無生忍位」，是刻苦讀經自悟而成。慧文因讀《大智度論》悟得「一心三智」，後又從《中論》中頓悟即空、即假、即中這一境三諦之圓理，與「一心三智」相互印證，從此創立「一心三觀」（又曰「圓融三觀」「不可思議三觀」或「不次第三觀」）的禪法。何謂「一心三觀」？《摩訶止觀・五上》曰：「一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀。」[4]此禪法爲慧文自悟獨創而來，遠承印度龍樹中觀思想，故天台宗奉龍樹爲初祖。

然而，三論宗也奉龍樹爲初祖，那麼兩宗繼承龍樹思想有何不同呢？據賴永海《中國佛教通史》所言，三論宗基本沿襲了龍樹「真俗二諦」的中道論並加以發揮，是對龍樹思想直接「拿來」而繼承之；天台宗則從龍樹「真俗二諦」的中道論中引申出了空、假、中「三諦圓融」的學說，且在龍樹「三智一心次第得」思想的基礎上，提出「三智一心一時得」的「一心三觀」圓頓思想。這表明天台宗是在對龍樹進行「揚棄」的繼承，而不是像三論宗那樣「拿來」地繼承。這是天台宗比三論宗在思想上更爲豐富多彩並最終能夠超越後者而在中國佛教史上更具生命力的一個根本原因。[5]

慧文在世時，在北方河淮聚徒弘法，其講法時前來聽法者常達千百人，可謂超群絕倫，爲學者所景仰。慧文圓寂後，將衣缽傳給慧思，慧思繼承師說，並結合《妙法蓮華經》要義，又闡發「諸法實相」之理。慧思定慧雙修（佛家由戒、定、慧三學構成，戒學是身心言行的規則體系，定學是昇華身心的修行體系，慧學是解釋戒學和定學的哲理體系），實爲此後天台宗止觀雙修的緣起。

慧思（515—577），俗姓李，武津（今河南上蔡）人，世稱南嶽尊者、思大和尚或思禪師，爲天台宗三祖。慧思十五歲出家修道，後每天苦讀《妙法蓮華經》，幾年就讀滿千遍。二十歲時在夢中受具足戒。後因讀《妙勝定經》，開始修習禪觀。又拜慧文爲師習其禪法，連續坐禪參究佛法，某天於身體倚靠牆壁的瞬間徹證法華三昧，頓悟大小乘法門。後來，慧思把慧文創立的大乘實相禪從北方傳播到了南方，最終歸老於湖

[1]〔宋〕志磐：《佛祖統紀校注》（上），釋道法校注，上海古籍出版社，2012，第161—162頁。
[2]參見丁福保編《佛學大辭典》（簡體橫排版 1），江蘇人民出版社，2017，第230頁。
[3]參見丁福保編《佛學大辭典》（簡體橫排版 1），江蘇人民出版社，2017，第230頁。
[4]參見丁福保編《佛學大辭典》（簡體橫排版 1），江蘇人民出版社，2017，第442頁。
[5]參見賴永海主編《中國佛教通史》（第六卷），江蘇人民出版社，2010，第2頁。

南的南嶽衡山。[1]《續高僧傳》卷十七對其事蹟記載如下：

釋慧思，俗姓李氏，武津人也。少以弘恕慈育知名，閭（lǘ）裡稱言，頌逸恆問。嘗夢梵僧勸令出俗，駭悟斯瑞，辭親入道。所投之寺，非是練若（rě），數感神僧，訓令齋戒，奉持守素，梵行清慎。及稟具足，道志彌隆，迴棲幽靜，常坐綜業。日唯一食，不受別供，周旋迎送，都皆杜絕。誦《法華》等經三十餘卷，數年之間，千遍便滿。所止庵舍，野人所焚，遂顯癘疾，求誠乞懺，仍即許焉。既受草室，持經如故，其人不久所患平復。又夢梵僧數百，形服瓖（xiāng）異，上座命曰：「汝先受戒，律儀非勝，安能開發於正道也？既遇清眾，宜更翻壇，祈請師僧四十二人加羯磨法，具足成就。」後忽驚悟，方知夢受。自斯已後，勤務更深，克念翹專，無棄昏曉，坐誦相尋，用爲恆業。由此苦行，得見三生所行道事。又夢彌勒、彌陀說法開悟，故造二像，並同供養。又夢隨從彌勒，與諸眷屬同會龍華，心自惟曰：「我於釋迦末法受持《法華》，今值慈尊，感傷悲泣！」豁然覺悟，轉復精進，靈瑞重沓，瓶水常滿，供養嚴備，若有天童侍衛之者。[2]

弘恕：寬容、寬大。慈育：仁慈撫育。閭裡：鄉里。練若：亦稱阿蘭若、蘭若、阿練若等，意爲寂靜處，原指僧侶修行處，後爲佛寺之通稱。迴：此處作副詞，指程度深。清眾：僧眾。羯磨：譯爲「作業」，作授戒懺悔等業事的一種宣告式，羯磨有一定的形式，亦須有一定的人眾，此人眾不可有比丘尼、式叉摩那（未受具足戒的女子）、沙彌、沙彌尼，或得罪者、俗人等充當人數，必取清淨同見的和合僧。[3]龍華：即「龍華三會」，指五十六億七千萬年之後，彌勒菩薩於華林園中龍華樹下成道，開三番法會，度盡上中下三根眾生。末法：釋迦牟尼佛曾預言，他圓寂後，分爲正法、像法、末法三個時期，其中正法一千年（一說五百年），像法一千年，末法一萬年。慈尊：指彌勒菩薩。

慧思少年時以心地寬厚、仁慈聞名，鄉里稱頌他的言行，傳爲美談。他之所以入道修行，是因爲夢到一個印度僧人的勸說，大爲震動，感悟此祥瑞，辭別親人出家修行（時年十五歲）。但他所投的寺院不是特別僻靜之處，曾數次夢到神僧，訓令他齋戒。此後，他奉持戒律，行爲清淨謹慎。等到受具足戒（二十歲）的年齡，向道之志更爲堅固，尤喜居住在幽靜的地方，常常坐禪修習。每天只吃一頓飯，不接受其它的供養，杜絕與外界的一切往來。讀誦《法華經》等三十多卷，幾年之內就讀滿了千遍。他所住的寺舍，曾經被一野人燒燬，那個野人後來得了重疾，誠懇向慧思請求懺悔爲他除罪，答應爲慧思重建草舍，慧思當即同意。接受野人重建的草舍後，慧思又像往常一樣誦經，沒過多長時間，野人的病就痊癒了。

後來，慧思又夢見幾百個印度僧人，他們的相貌、服飾都很奇異，首座僧人對慧思說：「你之前所受的戒律並不殊勝，怎麼能夠開發無上成佛正道呢？現在既有機緣巧遇諸僧眾，應當設壇祈請師僧四十二人，爲你加受羯磨法，以具足成就。」慧思驚醒過來，才知道他這是在夢中受了具足戒（在佛家，年滿二十歲可受具足戒，故知慧思這時已二十歲）。從此，他修習更加精進，意念益堅，讀經坐禪，夜以繼日，猶如家常便飯。經由這樣的苦行，慧思得以徹見此前三生所做的道事。

又有一次夢到彌勒、彌陀爲他講法開示，故造了彌勒、彌陀二像，一起供養。後來，又夢到自己隨從彌勒及其諸眷屬，同赴龍華會，心中暗想道：我在末法時代受持《法華經》，現今又遇到彌勒菩薩，萬分感傷悲泣。醒來後，一下獲得覺悟。此後，他道業更加精進，靈瑞之相一再出現，供養瓶中的水時常是滿的，他供事諸佛嚴謹完備，好像有天童護法在一旁相助。

慧思讀滿千遍《妙法蓮華經》而開啟般若智慧，頻夢瑞相，打下了非常好的身心基礎。後來，他到河南禮拜慧文爲師。慧文傳授他觀心之法，第一年他並沒有太大進步，到了第二年夏天，慧思便領悟法華三昧，大徹大悟。慧思之所以開悟，有兩個先決條件，其一他侍師尤爲敬重，其二他拜師之前就已經打下了良好的

[1] 參見朱封鰲、韋彥鋒：《中華天台宗通史》，宗教文化出版社，2001，第 78 頁。
[2] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 618—619 頁。
[3] 參見丁福保編《佛學大辭典》（簡體橫排版 4），江蘇人民出版社，2017，第 365—366 頁。

身心基礎。史載：

因讀《妙勝定經》，嘆禪功德，便爾發心，修尋定友。時禪師慧文聚徒數百，眾法清肅，道俗高尚，乃往歸依，從受正法。性樂苦節，嘗僧爲業，冬夏供養，不憚（dàn）勞苦。晝夜攝心，理事籌度，訖（qì）此兩時，未有所證。又於來夏束身長坐，係念在前。始三七日，發少靜觀，見一生來善惡業相，因此驚嗟，倍復勇猛。遂動八觸，發本初禪，自此禪障忽起，四肢緩弱，不勝行步，身不隨心，即自觀察：我今病者，皆從業生，業由心起，本無外境，反見心源，業非可得，身如雲影，相有體空。如是觀已，顛倒想滅，心性清淨，所苦消除，又發空定，心境廓然。夏竟受歲，慨無所獲，自傷昏沉，生爲空過，深懷慚愧。放身倚壁，背未至間，霍爾開悟。法花三昧，大乘法門，一念明達，十六特勝，背捨除入，便自通徹，不由他悟。後往鑒、最等師述己所證，皆蒙隨喜。[1]

三七日：第三個七日。八觸：將得初禪定時，身中生八種感觸，謂之八觸。一曰動觸，坐禪時，俄而身起，動亂之象也。二曰癢觸，俄而身癢，如無置身處也。三曰輕觸，身輕如雲如塵，有飛行之感也。四曰重觸，俄而身重如大石，不能少動也。五曰冷觸，俄而身如水冷也。六曰暖觸，身熱如火也。七曰澀觸，身如木皮也。八曰滑觸，身滑如乳也。[2]法花三昧：即「法華三昧」，三諦圓融之妙理分明現前，障中道之無明止息，謂之法華三昧。十六特勝：數息觀中最殊勝之十六種觀法，十六觀具體爲一知息入，二知息出，三知息長短，四知息遍身，五除諸身行，六受喜，七受樂，八受諸心行，九心作喜，十心作攝，十一心作解脫，十二觀無常，十三觀出散，十四觀離欲，十五觀滅，十六觀棄捨。背捨除入：佛家有「八背捨」[3]之禪定，定能除去煩惱故曰「除」，境觀涉入故曰「入」。鑒、最等師：北地著名的鑒師、最師兩位禪師，身世不明。

慧思拜慧文爲師後，除了不辭辛苦、細緻入微地侍奉師父，還晝夜精進修行。第二年的夏天，某日坐禪看見一生以來的善惡業相，更加勇猛精進。此後證入初禪定，禪障現起，導致四肢無力，不能行走，身體不受心靈指揮，因而將病觀爲空性，最後病苦得以消除。後來感慨修行一無所獲，痛恨自己根性低劣，心中十分慚愧，遂任身體倚靠牆壁，背還沒靠到牆壁，突然間開悟了。法華三昧，八背捨禪觀，皆自行通徹。慧思向鑒師、最師等禪師匯報其證悟，皆得到禪師們的肯認和讚許。

研練逾久，前觀轉增，名行遠聞，四方欽德，學徒日盛，機悟寔繁，乃以大小乘中定慧等法敷揚引喻，用攝自他。眾雜精粗，是非由起。怨嫉鴆（zhèn）毒，毒所不傷；異道興謀，謀不爲害。乃顧徒屬曰：「大聖在世，不免流言。況吾無德，豈逃此責？責是宿作，時來須受，此私事也。然我佛法不久應滅，當往何方？以避此難。」時冥空有聲曰：「若欲修定，可往武當、南嶽，是入道山也。」[4]

慧思開悟後，繼續依其所悟長期研習修持，使以前的悟境更爲殊勝。與此同時，他開始遊歷北齊各地，一邊親近在世的禪師大德，一邊講經說法。因慧思的領悟得到諸多禪師的印證，因此年紀輕輕便聲名遠播，跟隨他修習的弟子也越來越多。給弟子們講法時，慧思採集了大小乘中有關定學、慧學的內容，加以貫穿解說。

西元 548 年，三十四歲的慧思在河南兗（yǎn）州講禪法，因弟子中魚龍混雜，生出諸多是非，又遭遇邪師嫉妒並下毒謀害。這是慧思第一次遭遇的法難，慧思自述曰：「年三十四時，在河南兗州界論義故，遭值諸惡比丘以惡毒藥令慧思食，舉身爛壞，五臟亦爛，垂死之間而更得活。」[5]此後，他愈加厭世，對徒眾說：

---

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 619—620 頁。
[2] 參見丁福保編《佛學大辭典》（簡體橫排版 1），江蘇人民出版社，2017，第 161 頁。
[3] 此爲佛教小乘修禪定者從低層次定境依次升入高層次的八種禪觀：初背捨，以觀死屍等來解脫內身對色的追求；第二背捨，再觀死屍等不淨者，鞏固內身不對色的追求；第三背捨，觀青、黃等八種顏色，於定中求得對色的厭惡；空無邊處背捨，以空曠無邊的虛漠之境爲觀想對象，來達到超越四禪之色想；識無邊處背捨，以內識爲觀想對象，超越空無邊處定的觀想；無所有處背捨，相當四無色定之無所有處定；非想非非想處背捨，相當四無色定之非想非非想處定；滅受想定捨，即受想滅盡定。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 620 頁。
[5] 〔陳〕慧思：《南嶽思大禪師立誓願文》，載《南嶽佛道著作選》，岳麓書社，2012，第 2 頁。

「佛陀在世時，尚不能免於流言。何況我這樣的無德之人，哪能逃脫得了這樣的法難？遭遇這樣的法難，是我往昔所造的惡業感召而來，現在不得不接受此惡果，這是我個人私事。但如此下去，我佛法很快就因內部的內訌、爭鬥所滅，我應當到哪裡去，以避免此法難的發生？」此時，從空中發出聲音說：「若想修定，可南下武當、南嶽，這樣就進入道山了。」此後，慧思中止北遊，率眾南下，一心希望到深山中歸隱。先到信州，後入郢（yǐng）州，隨地應請講說大乘。553 年，三十九歲的慧思在郢州第二次遭惡人在食物中投毒加害，徒眾中有三人當場中毒死亡。慧思雖然沒有死去，但身體極度虛弱，幾乎死去，臨死之際，一心合掌，向十方佛懺悔，念《般若波羅密》，所中之毒才得以消除。[1]慧思只好率眾繼續南行。

西元 554 年，到光州時，因戰爭導致道路受阻而滯留，555 年入住大蘇山（今河南信陽）避難。西元 556 年，四十二歲的慧思應邀在觀邑寺傳講《摩訶衍般若波羅密經》（又名《大品般若經》），信眾日增。但慧思再次遭到惡毒比丘前來惱亂，後來慧思在其親撰的《立誓願文》（後人稱之爲《南嶽思大禪師立誓願文》）中載：

是時多有眾惡論師，競來惱亂，生嫉妒心，咸欲殺害毀壞《般若波羅密》義。我於彼時起大悲心，念眾惡論師，即發誓願，作如是言：誓造金字《摩訶般若》及諸大乘，琉璃寶函奉盛經卷，現無量身於十方國土，講說是經，令一切眾惡論師咸得信心，住不退轉。[2]

如是過了一年後，四十三歲的慧思在南定州講法時，又有惡比丘前來惱亂，不讓人給他送食。過了五十天，慧思派遣的弟子經化緣得到食物後，才保住了性命。慧思再次以大悲心發下誓願後，諸惡比丘才全部退散。《續高僧傳》亦載：

初至光州，值梁孝元傾覆國亂，前路梗塞，權止大蘇山，數年之間，歸從如市。其地陳、齊邊境，兵刃所沖，佛法雲崩，五眾離潰。其中英挺者皆輕其生、重其法，忽夕死、慶朝聞，相從跨險而到者填聚山林。思供以事資，誨以理味，又以道俗福施造金字《般若》二十七卷，金字《法華》，琉璃寶函，莊嚴炫曜，功德傑異，大發眾心。[3]

梁孝元：即梁元帝蕭繹（508—554），梁武帝蕭衍第七子。傾覆國亂：當指西元 552 年侯景之亂[4]平息，梁元帝蕭繹在江陵即位，西元 554 年被西魏大軍所殺，梁朝覆滅。五眾：指佛教出家五種人，即比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼。

在那個刀兵相見、極度動盪的年代，佛法日益衰敗，出家眾到處潰逃，但其中不乏「英挺者」爲法忘軀，以「朝聞道，夕死可矣」之信念，不畏艱險從各地聚集到慧思身邊學法。慧思盡己所能給他們提供各種幫助，並教以佛理。西元 558 年，慧思把道俗佈施給他的財寶悉數用來造金字的《般若》《法華》。慧思極爲重視此事，特撰《立誓願文》，敘述自己出家學道、習禪及在各地游化卻屢遭惡比丘擾亂毒害，因而發心寫造金字經本的因緣，立下弘揚般若、廣度眾生之大願。

慧思雖屢遭誹謗、嫉恨、毒害卻不改初心、不生怨恨，而是以大慈大悲之心繼續弘法度眾，他的人格、胸懷、慈悲和信念感動了無數信眾。此後追隨他的弟子就更多了。其中，智顗就不避戰亂，冒著生命危險，

---

[1] 參見〔陳〕慧思：《南嶽思大禪師立誓願文》，載《南嶽佛道著作選》，岳麓書社，2012，第 3 頁。
[2] 〔陳〕慧思：《南嶽思大禪師立誓願文》，載《南嶽佛道著作選》，岳麓書社，2012，第 3 頁。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 620 頁。
[4] 南朝梁武帝蕭衍統治末年東魏降將侯景發動的叛亂。侯景（？—552），爲東魏司徒、河南道大行台，將兵十萬，專制河南達十四年之久。太清元年（547）因與東魏統治者發生矛盾而降梁。梁武帝對其既利用又歧視，甚至一度企圖以侯景換回被東魏俘獲的蕭淵明。侯景亦野心勃勃，他一方面在壽春招兵買馬，一方面勾結蕭正德（蕭衍的侄兒）作內應，許以事成後立之爲帝，於次年八月舉兵反叛。出乎梁武帝意料，侯景率騎數百、兵八千順利渡過長江，攻入建康，直指台城（宮城，中央台省與宮殿所在地）。台城被圍時，集結在建康城外的各路援軍多達二三十萬，諸軍互相猜阻，莫有戰心。他們與侯景軍一樣，縱兵剽掠，由是士民失望。侯景因見援軍號令不一，於是加緊攻城，終於在三年三月十二日攻破台城。矯詔解散援軍。五月，被軟禁的梁武帝病餓而死，侯景立太子蕭綱爲帝（簡文帝），自居相國、宇宙大將軍、都督六合諸軍事，派兵攻佔三吳等地。所到之處，專以焚掠爲事。大寶二年（551）八月，侯景廢簡文帝，十一月自立爲帝，國號漢。承聖元年（552）二月，王僧辯與起自嶺南的陳霸先會合，三月大捷於姑孰（今安徽當塗），進抵建康，侯景東逃，四月爲其部下殺死，持續四年之久的叛亂終告平定。
侯景之亂所造成的後果極其嚴重。江南社會遭空前浩劫。三吳原最富庶，經侯景燒殺搶掠，乃至殘破。士族門閥在此次戰亂中不僅充分暴露了其腐朽無能，而且受到了極其沉重的打擊，從而大大加速了南朝士族的衰亡過程。

從很遠的地方前來光州拜慧思爲師，時年爲西元 560 年。

慧思在光州等地停留教化了十四年。因當時的光州乃陳、齊交界，爲兵家必爭之地，故常有戰爭發生。西元 568 年，慧思在大蘇山不堪其擾，不得不帶著四十多名弟子前往湖南，入住南嶽，繼續弘揚其禪。因當時的南嶽屬陳國的管轄範圍，陳國老百姓望風前來參禮慧思。後遭南嶽九僊觀道士歐陽正嫉恨，偽造假證，密告陳宣帝，誣陷慧思爲北齊預謀造反的密探。慧思前往金陵陛見陳宣帝辯誣。陳宣帝查明真相還慧思清白，慧思卻爲道士求情，獲陳宣帝讚許。慧思在金陵期間，奉敕住於棲玄寺，開演《大品般若經》。慧思將返南嶽時，陳宣帝爲其餞行，尊其爲大禪師，慧思因此轟動一時。此後，慧思在南嶽一心傳法。

由於南方佛門偏重義理，輕視禪觀，慧思定學、慧學並重，日間談理，夜間修禪，開啟樸實的南禪先河。慧思開創的定慧雙修之禪法，南北禪宗也都有所借鑒、發揚。正所謂：

自江東佛法，弘重義門，至於禪法，蓋蔑如也。而思慨斯南服，定慧雙開，晝談理義，夜便思擇，故所發言，無非致遠，便驗因定發慧，此旨不虛，南北禪宗，罕不承緒。[1]

西元 577 年，慧思臨終前特地從山頂下來，住於半山道場，聚集徒眾連日講法，勸勉他們勤修法華、般舟三昧，懇切之心，溢於言表，講法完畢，於同年六月圓寂。

慧思的著作有《諸法無諍三昧法門》二卷，《立誓願文》《隨自意三昧》《法華經安樂行義》各一卷，《大乘止觀法門》二卷，等等。慧思深信由定發慧的學修之路，此外他十分重視般若智慧，曾令弟子智顗代他傳講《大品般若經》。智顗講到「一心具萬行」處時，心生疑惑，慧思爲他指示說，「此乃《大品》次第意耳，未是《法華》圓頓旨也」[2]，這對智顗後來創立以《法華經》爲中心的天台宗學說，起了決定性的影響。可見，慧思長期持誦《法華經》，對它有著極爲深刻的信心和體悟，故他的中心思想雖屬《大品般若經》，但更推崇《法華經》。

慧思一生培養了許多傑出的弟子，如南嶽的僧照、枝江的慧成、江陵的慧威等；還有新羅（朝鮮半島）弟子玄光、大善，後來他們將慧思的學說傳入新羅，爲天台宗在朝鮮半島的傳播奠定了基礎。但眾多弟子中，最爲傑出者是智顗，智顗傳承了慧思的法脈，並進一步發揚了師說，爲天台宗的實際創始人。

二、智顗：天台宗創始人

智顗（538—597），俗姓陳，字德安，世稱「智者大師」「天台大師」「東土小釋迦」等。智顗爲隋代荊州華容（今湖南華容縣）人，祖籍潁川（今河南許昌），他出生於梁朝一個官宦之家兼詩書之家，門第甚高。其父陳起祖文武兼備：文則學通五經及諸朝史傳，談吐之間，出言成章，貫絕人倫；武藝窮通三略六韜，運籌帷幄之中，決勝千里之外。因此，陳起祖得到梁朝統治者的賞識，爲散騎常侍，入則規諫過失，充皇帝顧問，出則騎馬散從，常參與朝廷政要，後被封爲益陽縣開國侯。其母徐氏溫良恭儉，勤於齋戒。有這樣的家庭背景，儘管智顗幼年處於戰爭頻發的時代，卻過著相對安定的生活。

《續高僧傳》卷十七載，智顗幼年時就喜愛佛法，七歲時喜歡往寺院跑，諸僧見他情志非同一般，都很驚訝，教他念誦《普賢菩薩行願品》，沒想到他只讀一遍就會背誦了。父母害怕他離俗出家，就不許他再念誦下去，智顗一度感到很惆悵，某天卻忽然間自通其文句。可知，智顗實爲生而知之者。然而安定的生活沒過多久，梁朝就滅亡，後來雙親又去世，智顗從此走上出家修道之路。《隋天台智者大師別傳》云：

年十五，值孝元之敗，家國殄（tiǎn）喪，親屬流徙。嘆榮會之難久，痛凋離之易及。於長沙像前，發弘大願，誓作沙門，荷負正法，爲己重任。既精誠感通，夢彼瑞像，飛臨宅庭，授金色手，從窓（chuāng）隙

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 622 頁。
[2] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 620 頁。

（xì）入，三遍摩頂。由是深厭家獄，思滅苦本。但二親恩愛，不時聽許。雖惟將順，而寢哺不安。乃刻檀寫像，披藏尋經，曉夜禮誦，唸唸相續。當拜佛時，舉身投地，怳（huǎng）焉如夢。見極高山，臨於大海，澄渟蓊鬱（yù），更相顯映。山頂有僧，招手喚上，須臾申臂，至於山麓（lù），接引令登，入一伽藍，見所造像，在彼殿內。夢裡悲泣，而陳所願：「學得三世佛法，對千部論師說之無礙，不唐世間四事恩惠。」語云：「汝當居此，汝當終此。」既從寤（wù）已，方見己身，對佛而伏；夢中之淚，委地成流，悲喜交懷，精勤逾至。後遭二親殄喪，丁艱荼（tú）毒，逮於服訖，從兄求去。兄曰：「天已喪我親，汝重割我心。既孤更離，安可忍乎？」跪而對曰：「昔梁荊百萬，一朝僕妾。於時久役江湖之心，不能復處磈（wèi）磊之內。欲報恩酧（chóu）德，當謀道爲先，唐聚何益？銘肌刻骨，意不可移。」[1]

窓隙：即窗隙。怳：通「恍」。蓊鬱：即蓊鬱。伽藍：此處指佛寺。千部論師：指無著弟弟世親。唐：此處指空、徒然。世間四事：即飲食、衣服、臥具、醫藥等。寤：覺也。逮於服訖：「逮」即「及」；「服」，父死斬綞，母死齊綞，三年期滿；「訖」指完畢。孤、離：父母喪去曰「孤」，兄弟相別曰「離」。梁荊百萬：指梁元帝於荊州建國，封疆百萬。

西元 549 年，梁武帝（464—549）在侯景之亂中餓死於建康台城，梁朝土崩瓦解。西元 552 年，侯景之亂平息，梁元帝即位於江陵（今湖北荊州），智顗十五歲。當時在戰亂中，很多百姓或喪身失命，或流離失所，智顗一家也難逃此劫，家庭離散。智顗更加厭世離俗，在江陵長沙寺的佛像前發願出家，誓要「荷負正法」，將弘揚佛法視爲自己的責任。智顗的精誠，感應了祥瑞之夢，晚上做夢看見有金人飛來庭院，金手從窗戶縫隙中伸進來，給他摩頂加持三遍。那時候，智顗就有強烈的出離之心，但雙親不允許他出家。智顗雖然順從父母心願，卻寢食難安。於是刻造佛像，尋佛經，晝夜禮誦。拜佛時，恍如做夢一般，看見有一極高大山，臨於海邊，山頂有個僧人招手讓他上去，他只伸出了手臂就到了山麓（山與平地交接處）上。僧人帶他到一座寺廟中，他看到自己刻造的佛像都在寺廟的大殿內。智顗在夢中悲泣，述說自己的心願：「希望學得三世佛法，對世親之說通達無礙，這樣也不會白白浪費了此生在世間得到的種種恩惠。」僧人對他說：「你應當住在寺廟中，也應當終老於寺廟中。」醒來後，才發現自己原來是伏地禮拜著佛像，夢中的眼淚，流得到處都是。智顗明白所做的夢不虛，悲喜交加，比以前更加精勤。

西元 554 年底，智顗十七歲，梁元帝蕭繹爲西魏軍所殺，梁朝覆滅。智顗十八歲時，父母又雙雙去世。經此生離死別，他更加堅定出家之心，忍痛辭別哥哥，投湘州（今湖南長沙）果願寺法緒出家，法名智顗。法緒授予智顗十戒，並令他到慧曠律師處學律。這時他已精研律學，深好禪觀。後隱居於湖南衡州太賢山，誦《法華經》《無量義經》《普賢觀經》，「歷涉二旬，三部究竟」[2]，才經二十天，便究竟通曉了三部經的含義。進而修持方等懺法，由於心性清淨，勝相現前。後又持誦《法華經》，身心比往日更爽利。到二十歲受具足戒時，智顗已精通律藏。且因其刻苦努力，前世修行之果萌動，可在江東，無人有能力指點他的修行。

西元 560 年，智顗二十三歲。聽說慧思定慧兼修，名震嵩岳，從北方南游於光州大蘇山隱修，心生渴仰，因此不顧生命危險，前去禮拜慧思爲師。慧思見到智顗遠道而來，就對他說：「昔日靈山，同聽《法華》，宿緣所追，今復來矣。」[3]並開設普賢道場，爲他講說《法華經》中的四安樂行（一曰身安樂行，二曰口安樂行，三曰意安樂行，四曰誓願安樂行）。在慧思的悉心教導下，智顗乃於大蘇山修行「法華三昧」，才修了三個晚上，智顗讀誦到《法華經》的《藥王品》時，便豁然開悟。智顗將其所悟匯報師父慧思後，獲得慧思的印可。《續高僧傳》載：

顗乃於此山行法華三昧，始經三夕，誦至《藥王品》「心緣苦行，至是真精進」句，解悟便發，見共思

[1]〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 355—356 頁。
[2]〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 356 頁。
[3]〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 357 頁。

師處靈鷲山七寶淨土聽佛說法。故思云：「非爾弗感，非我莫識，此法華三昧前方便也。」[1]

慧思說智顗所入定者爲「法華三昧前方便」，在《隋天台智者大師別傳》中稱其所悟爲「初旋陀羅尼」。初旋陀羅尼爲天台三陀羅尼之一。「陀羅尼」即智慧之總持力。天台以其配於三諦而解之：一旋陀羅尼，旋轉凡夫心執著於諸法之有相，而達於空理之智力，是故爲空諦。二百千萬億旋陀羅尼，旋轉空而出於假，通達於百千萬億法之智力，是故爲假諦。三法音方便陀羅尼，更一轉而入中道，於法音說法得自在方便之智力，是故爲中諦。由此觀之，智顗已證悟空諦，但尚未達「法華三昧」之究竟。得此「初旋陀羅尼」，即能於一切所聞之法憶持不忘。[2]

智顗開悟後，聞一知十，觀慧無礙，辯才出眾。慧思由衷稱讚自己的弟子曰：「縱令文字之師，千群萬眾，尋汝之辯，不可窮矣。於說法人中，最爲第一。」[3]從此，慧思常令他代自己講法，聞法者無不折服於他的智慧辯才。智顗講法時，慧思還在一旁聽著，若是發現智顗講得不夠詳盡，慧思就在一旁加以補充。智顗通過講法的方式，深得慧思真傳。一次，慧思在座中聽智顗講法，對眾弟子說：「此吾之義兒，恨其定力少耳。」[4]此後，智顗開始修禪觀，若遇有疑惑之處，就求見慧思以解惑去疑，因此進步飛快，遠近聞名。

當時有個慧遨禪師，衹有辯才卻沒有真實智慧，然而就是通過這種空洞的辯才，迷惑了不少世人，甘願拜他爲師。看到慧思德高望重，慧遨很不服氣，常用很輕蔑的口吻對自己弟子說：「我所敷弘，真獅子吼。他之所說，是野干鳴[5]。」[6]沒有慧眼的世人，誰能不受慧遨的迷惑呢？當時，慧遨想找和慧思辯論，一決高下，但慧思沒有和他辯論的心思，令智顗和他相辯，最後智顗獲勝。不少人才終於明白誰是真正的大師，誰是沒有半點證量只會胡說八道的騙子，越來越信服智顗。智顗當時還不到三十歲。

西元 567 年，慧思因戰禍離開光州去往南嶽，此時的智顗已經成長爲定慧兼備的大師，也想追隨師父到南嶽去。但慧思囑咐智顗說：「汝於陳國有緣，往必利益。」[7]智顗只好遵師囑，於西元 568 年帶著同門法喜等三十餘人（一說二十七人）往南朝陳（557—589）的都城金陵（今江蘇南京）弘法。

然上德不德，又知音者寡。有一老僧，厥（jué）名法濟，即何凱之從叔也。自矜禪學，倚臥問言：「有人入定，聞攝山地動，知僧詮練無常，此何禪也？」答曰：「邊定不深，邪乘闇（àn）入。若取若說，定壞無疑。」濟驚起謝曰：「老僧身嘗得此定，向靈耀則公說之，則所不解，說已永失。今聞所未聞，非直善知法相，亦乃懸見他心。」濟以告凱，凱告朝野，由是聲馳道俗，請益成蹊。[8]

僧詮：前文所言之三論宗中興祖師。邊定不深：方入初禪，至未到定。若入滅盡定，才能說深，僧詮所練無常，是初心生滅觀而已。若取若說：此定若取，必爲《楞嚴經》所言的十種大魔；若頻說露，則定心易散，不復再有，故當壞也。靈耀寺的道則大師並不習禪，故難知法濟的定相。

初到金陵，智顗不過三十歲，沒人知道他的學識之淵博與證量之巍巍，因此知音稀，追隨者亦少。尤其是有一名叫法濟的老僧認爲自己的禪學造詣高深而自矜，見到智顗時，不把他放在心上，向智顗請教問題的時候是「倚臥」的姿勢，漫不經心地對智顗說：「有人入定，都能聽到攝山大地震動，知道是僧詮在練習無常禪觀，這是什麼禪呢？」智顗回答說：「這是禪定力不夠深厚的邪乘，不足一提。若是執著其相並對人宣說，必定壞事。」老僧大驚而起，感謝智顗說：「老僧我也曾經歷過此定，並向靈耀寺的道則大師說起過它，

---

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 624—625 頁。
[2] 參見丁福保編《佛學大辭典》（簡體橫排版 1），江蘇人民出版社，2017，第 213 頁。
[3] 〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 357 頁。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 625 頁。
[5] 在佛經中，「野干鳴」與「獅（師）子吼」經常對舉出現。「野干」指「胡地野狗」，然而它卻自不量力，認爲自己的叫聲也如獅吼般威猛，足以震懾其它動物而成爲百獸之王。所以，它經常嚎叫以昭示自己的存在，招來的卻往往是虎豹豺狼的獵殺。後來，「野干鳴」比喻未悟道者胡言亂語，欺瞞他人，誤導弟子而不自知。
[6] 〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 357 頁。
[7] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 625 頁。
[8] 〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 358 頁。

則公解釋不出個所以然，我講完之後，這種定果然再也沒出現過。如今在你這裡聽到以前我沒有聽到過的解釋，若不是精通諸種法相，必定也有他心通。」此後，法濟便將此事告訴何凱，何凱告訴滿朝文武百官。此後智顗大名遠揚，前來向他請益者越來越多，讚頌聲不絕於耳。向智顗請益之人中不乏權貴、儒士、高僧，尊其爲帝都佛學界領袖，打開了智顗在金陵弘法的局面。

西元 569 年，智顗受駙馬沈君理之邀，到金陵瓦官寺開講《妙法蓮華經》。智顗開講時，陳宣帝（530—582，568—582 在位）下令停朝一天，攜滿朝百官前往瓦官寺聽智顗講法。相傳，僅僅是講《妙法蓮華經》中的「妙」字，智顗就用了九十天時間，後世便將「九旬談妙」流傳了下來。西元 593 年，智顗在其家鄉玉泉寺（下文將詳細介紹）敷演此經要旨，弟子灌頂根據其師之講授，集成一部《妙法蓮華經玄義》，成爲天台宗最重要的三大部典籍之一。（智顗大師是如何「九旬談妙」的呢？感興趣的讀者，可以通過閱讀《妙法蓮華經玄義》以瞭解。）此後，智顗在瓦官寺居住八年之久。其間，除講《法華經》外，還講《大智度論》《次第禪門》，並著有《六妙法門》等，影響力越來越大。

隨著時間的推移，智顗深感京城乃是非之地，不可久居。瓦官寺剛開始雖衹有四十人學禪，有一半人得法；第二年增加至百餘人坐禪，僅有二十人得法；第三年兩百人坐禪，衹有十人得法；後來，學禪人數較之前成倍增加，得法者竟越來越少。這究竟是什麼緣故呢？智顗認爲，這是由於瓦官寺位於京城要地，有大量的名聞利養，卻並非清淨的弘法之所，再待下去，既妨礙自己的修行，也無法利益他人，徒勞無功。故在日常言談之中，智顗常透露出嚮往山林之意。書曰：

初瓦官四十人共坐，二十人得法；次年百餘人共坐，二十人得法；次年二百人共坐，減十人得法。其後徒眾轉多，得法轉少。妨我自行，化道可知。[1]

正有離去之意，智顗夢到在一懸崖萬重、雲霧繚繞、其側滄海無垠的大山，並有一僧來到山麓，挽著他的手臂引他上山。後智顗將夢中所見通告門人，大家都說：「此乃會稽之天台山也，聖賢之所託矣。昔僧光、道猷、法蘭、曇密，晉、宋英達，無不棲焉。」[2]

西元 575 年，三十八歲的智顗帶著慧辯等二十多個弟子離開金陵去天台山隱修。當時有個叫定光的神僧，已經在天台山結庵修行達四十年，定慧兼修，造詣深厚。智顗初到天台山，某天晚上住於定光的草庵，大家都能聽到鐘聲莫名響起且充滿山谷，感到很詫異。定光說這是智顗得住之相，並對他說：「大善知識，你還記得早年在山上對你招手呼喚的那個僧人嗎？」智顗大吃一驚，想起他就是自己曾經夢見的僧人。於是智顗就在定光所住草庵之北——佛隴之南，創建寺廟，種植松樹，引入泉流，接續佛法。智顗瞻望寺廟，發現與以前夢中所見一模一樣。

不久，智顗捨棄眾人，獨自登上寺廟之北的華頂峰修持頭陀[3]苦行。華頂峰高聳入雲，地僻人稀，環境惡劣。智顗在峰頂坐禪，後半夜時分，降服妖魔，終獲證悟，即所謂「華頂開悟」。《續高僧傳》記載：

顗後於寺北華頂峰獨靜頭陀，大風拔木，雷霆震吼，魑魅千群，一形百狀，吐火聲叫，駭異難陳，乃抑心安忍，湛然自失。又患身心煩痛，如被火燒，又見亡沒二親枕顗膝上，陳苦求哀，顗又依止法忍，不動如山，故使強軟兩緣，所感便滅。忽致西域神僧告曰：「制敵勝怨，乃可爲勇。」[4]

智顗於華頂降服諸魔而悟道，故後人在此處建「降魔石塔」七級以作紀念。縱觀歷史，釋迦牟尼佛當年在菩提樹下也是降伏了魔王波旬所帶領的千千萬萬魔眾而大徹大悟，如今智顗的悟道經歷與佛陀無別，所以

---

[1] 〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王獬童《王獬童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 360 頁。
[2] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 625 頁。
[3] 頭陀，梵文 Dhūta 的音譯，意爲抖擻，謂精勤振奮，去除煩惱污垢，意即棄除對衣、食、住等的貪著，以修煉身心。頭陀即佛教倡修的苦行，亦稱頭陀行、頭陀事、頭陀功德。凡是修頭陀行的人，在日常生活中必須嚴守如下十二種修行規定：（1）選擇僻靜的地方；（2）過托缽乞食的生活；（3）次第乞食不擇貧富；（4）每天日中一食；（5）要適量飲食；（6）午後不得飲漿；（7）穿糞掃衣；（8）衹有三身衣；（9）常樹下坐；（10）常露地坐；（11）在墳間坐；（12）常坐不臥。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 626—627 頁。

後人尊智顗爲「東土小釋迦」。相傳李白曾在華頂峰讀書，故在此處有「太白讀書屋」。智顗此處之「華頂開悟」與之前在大蘇山之悟不同，兩者不可相提並論，此處之悟證明智顗實與佛陀無異。

此後智顗回歸佛隴，但因此地偏僻，糧食歉收，就讓僧眾隨緣而去，智顗和慧綽「種苣（jù）拾橡，安貧無戚」。陳宣帝聽聞後下詔曰：「禪師佛法雄傑，時匠所宗，訓兼道俗，國之望也。宜割始豐縣調，以充眾費。蠲（juān）兩戶民，用給薪水。」[1]眾人再次聚集到智顗身邊。此後將近十年時間，智顗都在天台山弘法，教化一方，贏得周邊百姓的尊敬與愛戴。西元 583 年，二十三歲的灌頂因其師慧拯入滅，遂從攝靜寺（今浙江台州）來到天台山追隨智顗，此後一直跟隨在智顗的左右，輾轉各地，助師教化，成爲智顗最得意的弟子。

彼時，陳朝君臣多次派使者前來迎請智顗重返金陵，智顗皆以法務纏身難以離開爲由婉言謝絕。西元 585 年，朝廷又派遣使者帶上皇帝手諭，這是朝廷第七次迎請，智顗才答應重返金陵，駐錫於靈耀寺。後陳主（即陳叔寶，553—604，582—589 在位）迎智顗入皇宮宣講《大智度論》《仁王般若經》等。智顗講《仁王般若經》時，「百座居左，五等在右，陳主親筵聽法。僧正慧暅（gèng）、僧都慧曠、長幹慧辯，皆奉敕激揚。難似冬冰，峨峨共結；解猶夏日，赫赫能消。天子欣然，百僚盡敬」[2]。

然靈耀寺不夠清淨，智顗很想尋一處清淨之所安頓眾人修禪，便移居光宅寺。西元 586 年，智顗在光宅寺爲陳朝太子授菩薩戒；西元 587 年在此寺宣講《法華經》，這時二十七歲的灌頂已經成爲他的得力助手，灌頂在聽法時隨聽隨記，錄成《法華經文句》流傳後世，此爲「天台三大部」之第二部。此後智顗所講經義，多由灌頂筆錄成書。

西元 589 年，隋文帝楊堅攻入金陵，陳後主被俘，陳朝滅亡。智顗亦只好避亂離開金陵，本想去湖北、湖南等地游化弘法，但走到江西時夢到一老僧（指惠遠大師，淨土宗之祖）指引他前往匡山（廬山），因其山有惠遠大師所建的東林寺，寺內供有陶侃所獻的文殊師利像守護，智顗便依指引去廬山隱修。後陳人李棱、朱莫問等因不服隋朝統治，聚眾反叛，寺廟遭焚，獨有廬山未遭此難，可見此像之靈驗。書曰：

金陵既敗，策杖荊、湘，路次盆城，夢老僧曰：「陶侃瑞象，敬屈守護。」於是往憩匡山，見惠遠圖像，驗雁門法師之靈也。俄而潯陽反叛，寺宇焚燒，獨有茲山全無侵擾，護像之功其在此矣。[3]

隋朝一統天下後，晉王楊廣仰慕智顗大名，多次遣使到廬山懇請智顗前往揚州爲他授菩薩戒。智顗深知他與楊廣有緣，但時機未到，故再三推辭，第四次楊廣再請時，才同意前往揚州。西元 591 年，智顗在揚州的千僧法會上爲楊廣授菩薩戒。楊廣曰：「大師禪慧內融，道之法澤，輒奉名爲智者。」[4]這就是「智者大師」尊稱之由來。

西元 592 年，爲楊廣授菩薩戒後，智顗離開揚州往荊、湘等地弘法，所到之處，備受尊崇，無論道俗、老幼，皆來聽法。西元 593 年，智顗爲報生地之恩，回到故鄉荊州，在當陽縣玉泉山（今湖北宜昌）創立寺廟。隋文帝楊堅親賜寺匾，命名「一音寺」，後改賜「玉泉寺」。從此，玉泉寺成爲智顗晚年重要的弘道之所，亦爲天台宗祖庭之一。此後兩年，智顗於寺中宣講《法華經玄義》和《摩訶止觀》。至此，「天台宗三大部」完成，標誌著天台宗義理體系建立完畢。

西元 595 年，晉王楊廣又遣書催智顗回揚州弘法，智顗只好前往。在揚州，除了講法外，還受楊廣之命，造下《淨名疏》（亦稱《維摩經略疏》）。同年，五十八歲的智顗再次辭別楊廣，次年回到天台山。從西元 585 年離開天台山到現在重返天台，整整十二年過去了，寺廟荒廢，人跡蹤滅，智顗只好重整山林，親訂《立

[1]〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 362 頁。
[2]〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 364 頁。
[3]〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 365 頁。
[4]〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 630 頁。

製法》十條，嚴肅綱紀。因看到僧眾如脫韁野馬一般，爲使其早日成就，不得已製定律法，所謂「觀乎晚學，如新猿馬，若不控鎖，日甚日增，爲成就故，失二治一，蒲鞭示恥，非吾苦之」。智顗爲寺廟所立的各種制度和戒律，爲日後成立的中國佛教宗派提供了範例。回歸天台山，終於遂了智顗的心願，常暢遊於山野之間，好不逍遙：

智者雅好泉石，負杖閒遊，若吟嘆曰：「雖在人間，弗忘山野；幽幽深谷，愉愉靜夜，澄神自照，豈不樂哉！」[1]

西元 597 年，智顗預感自己時日無多。因此開始交代後事，希望自己死後，能「立二白塔，使人見者，發菩提心」。後給弟子們口授《觀心論》，也就是說，智顗臨終前還在講法。同年冬，楊廣再次派遣使者入山迎請智顗，智顗不得不隨使者出山，但走到石城（今浙江新昌大佛寺）時，「乃雲有疾」，不再前進。智顗在此給眾弟子做了最後的開示後，安然入滅。

智顗入滅前，弟子智朗曾問其師曰：「伏願慈留，賜釋餘疑。不審何位？歿此何生？誰可宗仰？」大師答道：

汝等懶種善根，問他功德。如盲問乳，蹶（jué）者訪路，告實何益？由諸恍（lǒng）惚（lì）故，喜怒呵讚，既不自省，倒見譏嫌。吾今不久，當爲此輩破除疑謗。《觀心論》已解，今更報汝。吾不領眾，必淨六根，爲他損己，祇是五品位耳。汝問何生者，吾諸師友，侍從觀音，皆來迎我。問誰可宗仰，豈不曾聞波羅提木叉是汝之師，吾常說四種三昧是汝明導。教汝捨重擔，教汝降三毒，教汝治四大，教汝解業縛，教汝破魔軍，教汝調禪味，教汝折慢幢，教汝遠邪濟，教汝出無爲坑，教汝離大悲難。唯此大師，能作依止。我與汝等，因法相遇，以法爲親，傳習佛燈，是爲眷屬。若不能者，傳習魔燈，非吾徒也。[2]

大意是：你們這些懶種善根的人，卻要問他人的功德果位。這有如盲人問牛乳的顏色，瘸子問路一樣，即使告訴你又有什麼益處？你們這些凶狠頑劣戾氣深重的人，喜歡動怒呵罵受人稱讚，既不懂自省，反倒譏議嫌惡他人。我將不久於人世，應當給你們消除對我的懷疑和誹謗。《觀心論》已經講解過了，我現在再給你們交代清楚。我若不領眾修行，必能六根清淨，因爲領眾修行，故有損自己的功德，只得五品位[3]而已。你們問我往生到哪裡，我以前的諸位師友，皆在觀音座下隨侍，現在都來迎接我。你們問誰人可以信任與依止，波羅提木叉（戒）就是你們的依歸，我往常所說的四種三昧（常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧）就是你們的明導。教導你們出離十境（從「捨重擔」到「大悲難」，即爲天台宗的十境），這樣的大師，你們纔能依止。我和你們因法相遇，以法爲親，傳習佛法，所以彼此爲眷屬。若不能護持正法，傳習魔法，那就不是我的徒弟了。

智顗非常坦率地回答了這位弟子的疑惑，措辭嚴厲，從中可見身爲師者對弟子的懇切之心。智顗大師因領眾修行，爲他損己，應是替弟子乃至眾生承擔了許多惡業，最後只獲五品位。「五品位」是天台宗「六即位」的第三位，祇是內凡位而已，尚未入聖位。智顗大師修行一生成就的是佛智與佛境（從前文闡述其所悟可知），臨終得到的果位卻只是五品弟子位。智顗爲何對弟子們這麼說？俗話說得好，人之將死，其言也善。一方面，智顗祇是在闡述一個事實，自己本來早就在華頂峰獲大徹大悟，但因領眾修行，日夜操勞，嘔心瀝血，利他損己，才得此果位。另一方面，意在告訴弟子們，師父我已經仁盡義至了，如果你們還像之前那樣

[1] 〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 368 頁。
[2] 〔隋〕釋灌頂：《隋天台智者大師別傳》，轉引自王孺童《王孺童集》第十一卷《智顗淨土思想之研究》，宗教文化出版社，2018，第 370 頁。
[3] 天台宗「六即位」之第三階位。「六即位」分別爲：1. 理即位，一切眾生皆有佛性，故名。2. 名字即位，或從知識，或從經卷，聞上所說一實菩提之道，而於名字中，通達解了，知一切皆爲佛法，一切皆可成佛者。3. 觀行即位（此即五品弟子位），不惟解知名字，更進而依教修行，心觀明瞭，理慧相應，所行如所言，所言如所行者。4. 相似即位（六根清淨位），即「十信位」，發類似真無漏之觀行者，入此位則得《法華經》所說六根清淨之德，故稱爲六根清淨位。5. 分真即位，依相似之觀力而發真智，始斷一分之無明而見佛性，開寶藏，顯真如，名爲發心住。於此後九住乃至等覺之四十一位，分破四十一品之無明，而分見法性者。四十一位分別爲：十住位、十行位、十回向位、十地位和等覺位。6. 究竟即位（佛位），破第四十二之元品無明，發究竟圓滿之覺智者，即妙覺也。

懶惰，不求上進，還算個人嗎？以此鞭策弟子乃至後人，一旦遇到具格明師，務必尊師重道，信受奉行，勇猛精進，早日證悟，不可荒廢片刻光陰，否則只會害師害己。教導弟子完畢，智顗結跏趺坐，安然入滅。後弟子們將其法體迎回天台山，建六角肉身塔以供奉之，此塔位於今天台山真覺寺中。

楊廣聽聞智顗圓寂後，萬分悲痛，當接到灌頂傳來的智顗之遺書遺物時，他「五體投地，悲淚頂受，事遵賓禮，情敦法親」[1]，並於西元 598 年派遣司馬王弘到天台山，依智顗所畫圖紙建立寺廟，稱「天台寺」，後改名「國清寺」。此寺建成後，作爲天台僧團與隋朝之間溝通的橋樑，成爲天台宗祖庭之一。後人還將國清寺與湖北當陽玉泉寺、江蘇南京棲霞寺、山東長青靈岩寺并稱「天下叢林四絕」「域內四絕」。

智顗跨梁、陳、隋三朝，一生弘法不止，化通海內，造寺三十六所，親手剃度僧眾一萬四千餘人，造旃檀、金、銅、素畫像八十萬軀，傳弟子三十二人，從他習禪者成千上萬，遍布大江南北。智顗弘法三十餘年，著述宏富，其著作中，衹有小部分是親自所譔，大部分是由弟子灌頂隨聽隨錄整理成書。考諸《大藏經》和《續藏經》，兩部藏經中共收錄有智顗的三十五部著作，計一百六十六卷。[2]所有著作中最爲重要的是《法華經玄義》《法華經文句》《摩訶止觀》這「天台三大部」；又有《金光明經玄義》《金光明經文句》《觀音玄義》《觀音義疏》《觀無量壽佛經疏》，稱爲「天台五小部」；還有《維摩經疏》《四教義》《三觀義》《釋禪波羅密次第法門》《大智度論疏》《彌勒成佛經疏》等重要著作。

智顗遠承初祖印度龍樹的中觀學說，繼承二祖、三祖即慧文、慧思的學統與道統，且在三位祖師的基礎上進一步創新，完成融攝南北學風（北方重坐禪、南方重義理）的歷史責任，強調止觀雙運（亦即定慧雙修）。智顗創「五時八教」[3]的判教理論（華嚴宗在判教方面基本吸收了天台宗的觀點），發明「一念三千」[4]的思想，完善天台宗的理論構建，此外受儒家思想的影響，致力於實踐人間佛教的理想，無愧爲佛門宗匠。智顗的主要弟子有灌頂、智越等人，其中灌頂繼承了天台法統，接掌玉泉寺、國清寺，推動天台宗進入急速發展的軌道。

三、灌頂：天台宗傳承與發展

灌頂（561—632），亦稱「慈雲灌頂」，俗姓吳，字法雲。臨海章安（今浙江台州）人，世人尊其爲「章安大師」「章安尊者」，天台宗五祖。

據《續高僧傳》載，陳文帝（522—566）天嘉二年灌頂生於浙江台州，幼年父亡，由母親一手帶大。母親是個虔誠的佛教徒，常在夜裡念佛，灌頂便跟著牙牙學語，吐字清晰。母親將此事告訴攝靜寺慧拯法師，法師聞而嘆道：「此子非凡」。七歲時，灌頂即於攝靜寺出家，拜慧拯爲師。灌頂非常聰明，不僅佛法學得很好，道家、儒家的思想也一同涉獵、研究，才高八斗，因此在家鄉頗具名氣。二十歲受具足戒。西元 583 年，因慧拯法師圓寂，二十三歲的灌頂便慕名到同在浙江台州的天台山追隨智顗學法。此後他長期修禪，沒有片刻懈怠。所謂「洎（jì）拯師厭世，沐道天台，承習定綱，罔有虧緒」[5]。後來聰慧的灌頂成爲智顗的侍

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 717 頁。
[2] 駱海飛：《天台宗史略》，上海社會科學院出版社，2014，第 20 頁。
[3] 智顗將佛陀一生的講法判爲「五時八教」：以「五時」來判定佛陀說法的次第，以「八教」來分別所說的法門和說法的儀式。五時：第一是華嚴時，謂佛成道最初爲大菩薩說《華嚴經》，如日照高山之時。第二是阿含時，謂佛說《華嚴經》後十二年，於鹿野苑等爲接引聲聞、緣覺二乘人，說《四阿含》等經。第三是方等時，謂佛既說小乘，更演《維摩》《楞伽》等大乘經，令聲聞、緣覺二乘行者，恥小乘而慕大乘。第四是般若時，謂小乘雖迴心向大乘，然其執情未泯，故佛更廣談般若空慧而澄淨之。第五是法華涅槃時，謂佛見鈍根眾生，機漸純熟，故說《法華經》《涅槃經》，以開權顯實，會三歸一，乘性而談，令一切眾生，皆得成佛。在這五時裡又判出八教來，這八教就是「化法四教」——「藏教、通教、別教、圓教」，以及「化儀四教」——「頓教、漸教、秘密教、不定教」。這八教，是佛陀在五個不同時期分別宣說的。
[4] 天台宗之觀法。觀一念之心而具三千諸法也。一心三觀爲慧文禪師於《中論》發之。一念三千，由智顗大師於《法華經》發之。三千者，地獄、餓鬼、畜生、阿羅修、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛之境界爲界，據由圓融之妙理。此十界互具十界，則相乘而爲百界，百界一一有性，相、體、力、作、因、緣、果、報、本、末究竟十如之義，則相乘而爲千如，此千如各有眾生、國土、五陰三世間之別，則相乘而爲三千世間。於是一切之法盡矣。
[5] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 716 頁。

者，一直隨侍於智顗身邊直到其圓寂。

灌頂記憶力特別好，就像當年侍奉佛陀的阿難尊者一樣，有過耳不忘、過目成誦的本領。智顗平時忙於弘法事業，對著述之事無暇顧及，故雖然他流傳下來的著作共計有一百多卷，但由他親筆所譔的並不多，大多數都是他口授講述，再由灌頂記錄後整理成書。當時並沒有電腦等這些便利的工具，灌頂衹能一邊聽一邊用毛筆將其師的授課內容快速記錄下來，之後根據筆記整理成書。我們今天能得以研究智顗大師的思想，多爲灌頂之功。是故《佛祖統紀》讚曰：「微章安，吾恐智者之道將絕聞於今日矣。」[1]

智顗生前，灌頂緊隨師父身側，或聽法，或修禪，或著述，或遊歷名山聖地，或助師教化一方。《續高僧傳》卷十九載：

從智顗禪主出居光宅，研繹（yì）觀門，頻蒙印可。逮陳氏失馭，隨師上江，勝地名山，盡皆遊憩（qì）。三宮廬阜，九向衡峰，無不揖（yī）跡依迎，訪問遺逸。後屆荊部，停玉泉寺，傳法轉化，教敷西楚。開皇十一年，晉王作鎮揚州，陪從智者戾止邗（hán）溝，居禪眾寺，爲法上將，日討幽求。俄隨智者東旋，止於台岳。[2]

陳氏失馭：即西元 589 年，隋文帝楊堅率軍攻打金陵，陳朝覆滅。廬阜：廬山，即前文所言陳朝滅亡後，智顗夜夢惠遠指引他逃難之地。衡峰：即智顗師父慧思的弘法道場，彼時，智顗多次前往南嶽掃慧思墓塔，灌頂皆追隨左右。荊部：即智顗老家湖北荊州。開皇十一年：西元 591 年。邗溝：又稱「山陽瀆」「裡運河」「淮揚運河」，是溝通淮河與長江的古老運河，位於江蘇揚州螺螄灣橋至黃金壩東西方向一段。

西元 585 年，智顗重返金陵，先住於靈耀寺，後移居光宅寺，灌頂皆追隨左右。由於他聰明好學，刻苦勤奮，造詣頗深，因此時常得到師父智顗之印可。又西元 589 年陳朝滅亡後，灌頂亦隨師四處參拜廬山、南嶽等名山古跡，遍訪諸高僧大德。西元 591 年，三十一歲的灌頂更隨師至揚州，處於禪眾寺，「爲法上將」，每天和師父探討佛法之精微。如此親炙師尊八九年後，灌頂終於成長爲堪能「傳法教化」之才。西元 593 年，智顗回到玉泉寺敷演佛法時，三十三歲的灌頂已經能夠助師教化一方了。值得一提的是，這裡雖然沒有言明灌頂何時開悟，但智顗之允許灌頂傳法教化，本身就證明灌頂在佛法上必達理明法透並獲證悟了。西元 595 年，灌頂再隨智顗到揚州，大約半年時間就回到天台山，後一直輔助智顗講經說法，直到西元 597 年智顗圓寂。智顗圓寂之前，灌頂陪伴於師尊左右，親伺湯藥，無微不至。至此，灌頂追隨智顗約有十四年。

天台宗成立伊始，勢頭還不是很猛，智顗示寂後，灌頂毅然挑起荷擔如來家業之重任，進一步構建台宗體系，吸引大批學人，推動天台宗急速發展。灌頂的主要功績有四：一是受師囑託面陳楊廣，促成國清寺的建立；二是將大部分時間用來整理智顗的著作，保存智顗思想並弘揚天台教義；三是編輯《國清百錄》、撰述《隋天台智者大師別傳》，通過此種方式追溯智顗、慧思、慧文乃至龍樹等祖師，初步確立天台宗傳承體系；四是譔寫《大般涅槃經疏》和《大般涅槃經玄義》等著作，這兩本書表面是闡釋涅槃學，其實質是通過闡述涅槃學的方式，將天台思想融攝進去，實現天台學和涅槃學之融通，最終這兩部疏義所起的作用是「將涅槃宗的徒眾，幾乎都皈依於台宗門下，俾（bǐ）台宗得急速的發展，這在天台教學史上，章安大師是不可磨滅的大功臣」[3]。

自智顗去世後，灌頂爲發展天台宗殫精竭慮，功績卓著，但其背後的艱辛或顛沛流離恐鮮爲人知。一開始，楊廣對灌頂多有讚譽。《續高僧傳》載，西元 601 年，楊廣登太子位，不遠萬里來到國清寺，四海同賀。後灌頂以晉王登位與國清寺建成兩件大事，入朝參賀。彼時，楊廣親自接見灌頂，對他禮遇有加；灌頂應對籌措間，言談舉止大方得體，頗得楊廣君臣之讚賞。灌頂回天台時，楊廣「遣員外散騎侍郎張乾威送還山寺，

[1] 〔宋〕志磐：《佛祖統紀校注》（上），釋道法校注，上海古籍出版社，2012，第 191 頁。
[2] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 716—717 頁。
[3] 慧岳法師：《天台教學史》，轉引自駱海飛：《天台宗史略》，上海社會科學院出版社，2014，第 56 頁。

施物三千段，氈三百領，又設千僧齋。寺廟台殿，更加修緝」[1]。西元 602 年，楊廣又敕書給灌頂，請他前往揚州慧日寺（楊廣所建的天下四大道場之一）參加慧莊、法論兩位法師講說《維摩詰經》的盛會。書曰：「禪師既是大師高足，法門委寄，令遣延屈，必希霈然，並《法華經疏》隨使入京也。佇遲來儀，書不盡意。」[2]灌頂再次擔任使者前往大會。因兩位法師講席上多用智顗的疏義闡釋經文，灌頂又是智顗首座弟子，故會上凡遇高深微妙之處，無不諮詢於他。而灌頂皆能應對自如，旁徵博引，與會者無不拍手稱讚。大會結束後，楊廣又派使者送灌頂歸山，且饋贈極爲豐盛。

楊廣爲晉王時，曾在京師大興城（唐之長安）建了日嚴寺，常組織各派高僧進行辯論。有一次，楊廣邀灌頂前往日嚴寺參加辯經大會。灌頂身不由己，衹能「戴函負封，西考闕庭」，前往京師參加此次大會。蹊蹺的是，灌頂在入咸陽時遇到暴雨，晚上自己的同伴在暴雨中喪生，灌頂沒能趕上大會，卻無緣無故被讒爲巫師，而楊廣聽信讒言將他流放到西北荒涼之地。灌頂在那裡戰戰兢兢地生活了好幾年，其間險些命喪黃泉！他曾在自己的著作《大般涅槃經玄義》中述說過疏解《大般涅槃經》的緣由，自述了這段不堪回首的經歷：

事不由己，迫不得止，戴函負封，西考闕庭，私去公還，經塗八載。日嚴諍（zhèng）論，追入咸陽，值桃林水奔，而夜亡其伴；又被讒爲巫，收往幽薊（jì），乘冰濟北，馬陷身存，臨危履薄，生行死地，悼（dào）慄（lì）兢兢，寧可盡言！昔裹糧千里，擔簦（dēng）於東南；負罪三讒，驅馳於西北。若聽若思，二塗俱喪，情不能已，尋諸舊疏，將疏勘經，不與文會，怏怏終日，恆若病諸。效群盲之觸象，學獨夢之談刀，以大業十年十月十日，廬於天台之南，管窺智者義意，輒爲解釋。[3]

闕庭：借指京城。塗：通「途」。幽薊：幽州和薊州的合稱。悼慄：驚恐戰慄。簦：古代一種長柄笠，猶今之雨傘。文會：古代文人聚到一起切磋學問的一種方式。大業十年：即西元 614 年。管窺智者義意，輒爲解釋：說明灌頂是用智顗的天台義理，來解釋這部《大般涅槃經》。

當時，灌頂一到京師就被抓起來即刻貶至幽薊。然而彼時的北方正值寒冬臘月，天寒地凍，冰封萬里，故曰「乘冰濟北」。在去幽薊的路上，他的馬陷入冰窟中，自己則僥倖得以逃脫出來，真是九死一生。可想而知，幽薊的環境有多惡劣。灌頂作爲南方人，並不習慣北方冬天的嚴寒，而押解過程不能無故停留，每天必須走完規定的路程，加上自己是個犯人，極有可能受到押解官兵的虐待凌辱。古代有不少人在押解的路上就被虐待至死，真正能活著趕到流放之地的，已是萬幸。因此他用「生行死地，悼慄兢兢」來形容那段經歷。儘管如此，他卻顧不上這些磨難與艱辛，心裡念茲在茲的是恩師的思想尚未整理，當弘未弘，當興未興。他渴望盡快疏解其義，弘揚台宗，但遙遙無期，搜集來舊疏，又沒有同修可切磋，故「怏怏終日，恆若病諸」。這段經歷，使灌頂身心俱受摧殘的同時，必定磨煉了他的心志，穩固了他的修持。自古以來，聖人之所以成爲聖人，是因爲他嘗遍了世間一切之苦。聖人沒有不吃苦而能成就的，所不同者，有的苦是自找的（苦行者就是沒苦找苦吃），有的苦是他人給的。是故孟子曰：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。」因此，有苦難或障礙找上門對一個修行者而言是好事，並非壞事。

《續高僧傳》載，西元 611 年，楊廣欲遠征高麗，曾駕臨河北涿（zhuō）野。因敘述歷代先皇功績，並陳列炎黃間的阪泉之戮暴、黃帝於崆峒山問道於廣成子，遂追思起恩師智顗，楊廣內心油然生起感動仰慕之情，故下敕把灌頂從很遠的地方迎接過來，敘以同學之歡。楊廣這纔赦免了灌頂，並派人把他送回天台。西元 614 年，歷盡磨難的灌頂終於回到天台山，用智顗的天台學說來疏解《大般涅槃經》。

灌頂本想從此安定下來作《大般涅槃經疏》，但因楊廣三次遠征高麗皆慘敗，百姓流離失所，各路諸侯

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 717 頁。
[2] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 718 頁。
[3] 石峻、樓宇烈、方立天等編《中國佛教思想資料選編》第二卷第一冊，中華書局，1983，第 227 頁。

起兵造反，天下大亂；在戰亂之中，天台山連一張書桌也放不下，灌頂不得已匿跡於沃洲（今浙江新昌縣）、安洲（今浙江僊居縣）等人跡不通的荒山野嶺。在兵荒馬亂、盜匪縱橫、以冰爲床以雪爲被、吃野草飲野泉的動盪歲月裡，灌頂孤苦伶仃、衣食不繼地生活了五年。但在這五年中，憑著堅強的意志和堅定的信念，他用七百張紙寫成了《大般涅槃經疏》（十二卷）和《大般涅槃經玄義》（一卷）。融通了天台學和涅槃學，將涅槃學人吸納到天台宗來。從中可見灌頂之文字般若，他不僅善於溝通佛家各流派，同樣擅長將儒學、道學貫通於佛學中傳講，爲天台宗在社會上的傳播打下堅實基礎。

運丁隋末，寇盜縱橫，海鬧山喧，無處紙筆，匿影沃洲，陰林席箭，推度聖文，衣殫（dān）糧盡，虧其次第，於是懷挾（jiā）鄙志，託（tuō）命遂安，草本略通，放筆仍病。……，仍蒔（shì）粟拾薪，勤兼曉夜。暨染筆已來，凡歷五載，何年不遭軍火，何月不見干戈，菜食水齋，冰床雪被，孤居獨處，夢抽思乙。詞既野質，意不會文，其玄義一卷，釋文十二卷，用紙七百張。[1]

直到西元 618 年唐高祖李淵平定天下，將近六十歲的灌頂才再次回到天台山，輾轉於台州的安洲山、黃礁的石鼓山、章安的攝靜寺等地，大弘天台教法。晚年，灌頂除了弘法，他最爲主要的工作還是整理恩師的佛學理論，筆耕不輟。待形勢更爲安定之後，灌頂即駐錫於浙江會稽的稱心精舍，宣講《法華經》。當時三論宗的集大成者吉藏大師，先前曾疏解過《法華經》，後曾於智顗圓寂那年（597）懇請其宣講《法華經》未果，遂請教灌頂大師，「聞章安之道，廢講散眾，投足請業，深悔前作之妄」[2]。即使是傲視群倫的一代宗師吉藏，也不恥下問，可見當時灌頂大師法席之盛。

另《續高僧傳》記載過一則灌頂在章安攝靜寺傳講《涅槃經》的神奇故事。當時灌頂在寺廟講法，遇海賊前來寺廟打劫，道俗見狀奔走呼號，唯獨他一如既往敲鐘就講，神色無懼。當海賊來到寺廟前，忽然間看到滿天兵旗，耀眼奪目，將士們拿著弓箭刀槍，個個有三米多高，彪悍無比，海賊見狀驚恐萬分，嚇得丟兵卸甲而逃。原文摘引如下：

嘗於章安攝靜寺講《涅槃經》，值海賊上抄，道俗奔委，頂方撾（zhuā）鍾就講，顏無懾懼。賊徒麾（huī）幡詣（yì）寺，忽見兵旗耀日，持弓執戟（jǐ），人皆丈餘，雄悍奮發，群睹（dǔ）驚懅（jù），一時退散。[3]

灌頂晚年再次回到國清寺，並於唐太宗貞觀六年（632）圓寂。灌頂圓寂前神情愉悅安詳，圓寂後全身柔軟不僵硬，頭頂持續暖熱了好幾天。其藏骨之塔位於國清寺東，至今仍完好保存著。

灌頂培養了大慧、明曠、道素、智威等幾位最著名的弟子。其中，智威（？—680）傳承了國清寺天台法統，道素則傳承了玉泉寺法脈。灌頂去世後，國清寺和玉泉寺即分裂爲兩系。相對而言，國清寺的祖師們能夠堅守天台學說，玉泉寺的傳承者們則顯得更加兼容並包，往往是「教、律、密兼學」，因而玉泉寺一系更爲興盛。但純正的天台法統則保存於國清寺一系，此係由智威傳慧威（634—713），慧威再傳玄朗（673—754）。然而，因這六祖智威、七祖慧威、八祖玄朗皆不喜出世傳法，獨愛隱居山林，加之唯識宗、華嚴宗、禪宗等各大宗派紛紛成立，勢頭剛猛，天台宗受到衝擊，如落潮江水，此間並無大發展，進入隱傳階段。直到九祖荊溪湛然（711—782）出現，天台宗才開始中興。

湛然中興天台後，此後兩百年間，國清寺代有傳人，法脈不絕，社會影響迅速擴大，諸如大書法家顏真卿（709—785）、翰林學士梁肅（753—793）、文學家柳宗元（773—819）等不少社會名流醉心於天台學說，因他們在各自領域皆有極高的聲望和地位，直接快速擴大了天台宗在社會上的影響。湛然培養有弟子道邃（生卒年不詳）、行滿（735—822）等三十九人。其中，道邃爲天台宗第十祖，行滿爲第十一祖。後道邃、行滿

[1] 石峻、樓宇烈、方立天等編《中國佛教思想資料選編》第二卷第一冊，中華書局，1983，第 227 頁。
[2] 〔宋〕志磐：《佛祖統紀校注》（上），釋道法校注，上海古籍出版社，2012，第 190 頁。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 719 頁。

傳法於日本僧人最澄（767—822），使天台宗遠播日本、朝鮮。

殆唐武宗滅佛（814—846，840—846 在位）及五代之亂後，天台典籍消失殆盡，從此一蹶不振。其實，不僅天台宗如此，其它各宗如三論宗、唯識宗、華嚴宗、淨土宗、律宗、唐密等皆如此，唯有禪宗迅速興起，在宋朝一枝獨秀，法脈興盛。

宋以後的天台宗，在教義上並沒有多大發展，一般僅局限於註釋學上，其中也有一些結合淨土宗的論著出現。後道邃下的五傳弟子義寂（919—987），通過吳越王錢俶（929—988，五代十國中吳越國的最後一位國王）遣使到朝鮮、日本訪求天台宗典籍。幸運的是，大部分典籍被尋回，才使天台宗得以延續和發展。

其後，天台宗在元、明兩代式微（不僅天台宗如此，中國佛教各宗派皆趨於衰敗）。明末清初，四大高僧[1]之一的智旭（1599—1655）於天台情有獨鍾，成就卓越，極力推崇天台學說，但智旭同時研究各宗思想，擅長融攝諸宗於淨土一爐，故他同時爲淨土宗九祖。此後直至近代，天台宗再無宗師級人物出現，「故而智旭被視爲天台宗的終結性人物」[2]。

民國時有諦閑（1858—1932）振興天台法門。1907 年，諦閑曾應楊文會邀請，在其創辦的祇洹精舍中講授天台宗學說。1912 年，諦閑將已廢棄的寧波延慶寺改建爲觀宗講寺，並擔任住持。此寺後來成爲東南名剎。1913 年，在寺廟中創立觀宗研究社，1919 年又辦觀宗學舍，培養天台學人才。

自 1919 年「五四運動」爆發後，面對腐朽不堪、嚴重落後的佛教，諦閑把主要精力放在革新上，致力於培養適應新時代的僧眾。這就是他創辦觀宗學舍的用意。當時學舍招收了不少青年學僧，培養出了寶靜、靜修、靜權、倓（tán）虛等多名極有影響的台宗大德。諦閑的主要著作有《大乘止觀述記》《教觀綱宗講錄》《念佛三昧寶王論義疏》等十多種。諦閑之後，有寶靜（1899—1940）、倓虛（1875—1963）二法師繼續弘揚天台教法。[3]

---

[1] 指雲棲袾宏（1535—1615）、紫柏真可（1543—1603）、憨山德清（1546—1623）、藕益智旭（1599—1655）。中國佛教至明代已呈頹廢之態，佛門各宗後繼乏人，社會各界對佛教也不再極力支持。是以晚明出現了中興佛教的四大高僧，收拾頹廢局面，令佛教出現了回升之勢，爲近代佛教的復興打下了堅實的理論基礎。

[2] 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，鳳凰出版社，2001，第 742 頁。

[3] 灌頂大師之後的天台宗發展脈絡，參考以下兩書編寫而成：
駱海飛：《天台宗史略》，上海社會科學院出版社，2014，第 71—80 頁。
朱封鰲、韋彥鐸：《中華天台宗通史》，宗教文化出版社，2001，第 431—459 頁。

第四章 禪宗

禪宗也稱爲「楞伽宗」「佛心宗」，早期以《楞伽經》爲根本經典，發展到後來則在《楞伽經》基礎上，加以《金剛經》《心經》《六祖壇經》《圓覺經》《楞嚴經》《維摩詰經》爲根本經典。故此七部經典稱爲「禪宗七經」。禪宗祖庭有河南嵩山少林寺、安徽司空山二祖寺、安徽天柱山三祖寺、湖北黃梅四祖寺（古稱幽居寺或雙峰寺）、湖北黃梅五祖寺（原名東山寺或東禪寺）、廣東韶關南華寺（原名曹溪寶林寺）等。

禪宗爲中國佛教最主要且極具影響力的宗派，發端於釋迦牟尼佛在靈鷲山上對迦葉尊者的「拈花微笑」。《五燈會元》載：「世尊在靈山會上，拈華示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。』」[1]意思是說，某天釋迦牟尼佛在靈鷲山上講法，但一言不發，手裡拿著一朵花自顧自欣賞。彼時大家都不明白佛陀是什麼意思，唯有迦葉尊者突然大徹大悟而「破顏微笑」。佛陀知道祇有迦葉領悟他的拈花之意，得到了他的真傳，因此將這個「不立文字，教外別傳」的妙法付囑給迦葉。由此體現出禪宗點化學人之直接了當、當下頓悟的特點，這是她與其它宗派最大的不同。

其後此法在印度傳了二十八祖，即：一祖摩訶迦葉尊者，二祖阿難尊者，三祖商那和修尊者，四祖優波毬多尊者，五祖提多迦尊者，六祖彌遮迦尊者，七祖婆須密多尊者，八祖佛馱難提尊者，九祖伏馱密多尊者，十祖脅尊者，十一祖富那夜奢尊者，十二祖馬鳴大士，十三祖迦毗摩羅尊者，十四祖龍樹大士，十五祖迦那提婆尊者，十六祖羅睺羅多尊者，十七祖僧伽難提尊者，十八祖伽耶舍多尊者，十九祖鳩摩羅多尊者，二十祖闍耶多尊者，二十一祖婆修盤頭尊者，二十二祖摩拏羅尊者，二十三祖鶴勒那尊者，二十四祖師子尊者，二十五祖婆捨斯多尊者，二十六祖不如密多尊者，二十七祖般若多羅尊者，二十八祖菩提達摩尊者。[2]其中菩提達摩既爲印度二十八祖，亦爲中國禪宗之初祖。

南北朝時期（420—589），菩提達摩從南印度經海路來到中國，先是在廣州登岸，後輾轉至北魏（386—534）嵩山少室山閉關，並把禪法傳給慧可，開中國禪宗傳承。此後，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍。從初祖達摩到五祖弘忍，禪宗一直處於單傳狀態，一代只傳一個弟子。從五祖弘忍開始，禪法分裂爲南北二宗：神秀開北宗漸法先河，慧能則開南宗頓法先流。到六祖慧能後，禪宗進入大規模弘傳階段。一般認爲，六祖慧能的南宗爲中國禪宗之正統，故禪宗正式創立於唐朝前期。禪宗之創立以慧能的大規模傳法活動及其著作《六祖壇經》的問世爲標誌。

唐朝下半葉、五代及北宋是禪宗發展的鼎盛時期，此時期禪宗或曰佛家佔據了中國文化的主導地位，全國民眾無不談禪崇佛。禪宗在發展過程中，先後出現菏澤、青原、南嶽三系，再由青原、南嶽二系演變成溈仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗五家，後又從臨濟宗發展出黃龍、楊岐二派，後兩者合起來稱爲「五家七宗」。此五家七宗即爲禪宗主流。

北宋（960—1127）時，宋明儒學興起，至南宋（1127—1279）時期取代了禪宗或曰佛家在中國文化中的主導地位，普羅大眾由禪學回歸儒學，加上禪宗各派再無大師誕生，禪宗法脈乃至整個佛家自此凋零，一落千丈。雖然臨濟、曹洞兩宗一直流傳至明清之後，但每代只培養出零星的幾個禪師，不再出現象唐宋那樣大師輩出的繁盛局面。尤其是民國時期的虛雲大師（1840—1959）及其十大付法弟子相繼去世，標誌著禪宗道統在中華大地上從此中斷。此十大弟子分別爲：具行大師（1876—1924）、本煥大師（1907—2012）、宣化長老（1918—1995）、佛源法師（1922—2009）、聖一長老（1922—2010）、照禪長老（1932—2019）、淨

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第13頁。
[2] 禪宗二十八祖參見《祖堂集》《五燈會元》《六祖壇經》等著作。

慧法師（1933—2013）、一誠長老（1927—2017）、紹雲法師（1938—2022）、傳印長老（1927—2023）。

禪宗鼎盛時期提倡不讀經、不禮佛，強調「不立文字，教外別傳」以及「直指人心，見性成佛」，認爲無須苦修，本自具足，不假外求。彼時，從帝王將相至平民百姓無不喜愛學禪談禪，禪風十分興盛。總之，禪宗對唐宋以來的中國乃至日本、朝鮮等鄰國的思想文化都曾產生過極爲深遠的影響。

然而，什麼是禪宗之禪？它與一般經論所說的「禪」爲「靜慮」「思維修」之含義有什麼區別？圭峰宗密（780—841，既是禪宗大師，也是華嚴宗五祖）在《禪源諸詮集都序》中對此有精闢的闡釋，現引述如下：

禪是天竺之語，具雲禪那，中華翻爲思惟修，亦名靜慮，皆定慧之通稱也。源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通稱爲禪那。此性是禪之本源，故云禪源，亦名禪那。理行者，此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云理行。然今所集諸家述作，多談禪理，少談禪行，故且以禪源題之。

今時有但目真性爲禪者，是不達理行之旨，又不辨華竺之音也。然亦非離真性別有禪體。但眾生迷真合塵，即名散亂；背塵合真，方名禪定。若直論本性，即非真非妄，無背無合，無定無亂，誰言禪乎？況此真性，非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識（出《楞伽經》）；亦是諸佛萬德之源，故名佛性（《涅槃》等經）；亦是菩薩萬行之源，故名心地（《梵網經・心地法門品》云：是諸佛之本源，是菩薩道之根本，是大眾諸佛子之根本）。萬行不出六波羅密，禪門但是六中之一，當其第五，豈可都目真性爲一禪行哉？

然禪定一行，最爲神妙，能發起性上無漏智慧，一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。至於念佛求生淨土，亦須修十六觀禪，及念佛三昧，般舟三昧。又，真性則不垢不淨，凡聖無差；禪則有淺有深，階級殊等。謂帶異計，欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；悟我、法二空所顯真理而修者，是大乘禪。（上四類，皆有四色、四空之異也。）若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能唸唸修習，自然漸得百千三昧。達摩門下，展轉相傳者，是此禪也。

達摩未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定。諸高僧修之，皆得功用。南嶽天台，令依三諦之理，修三止三觀，教義雖最圓妙，然其趣入門戶次第，亦祇是前之諸禪行相。唯達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門，故宗習者難得其旨。得即成聖，疾證菩提；失即成邪，速入塗炭。先祖革昧防失，故且人傳一人，後代已有所憑，故任千燈千照。暨乎法久成弊，錯謬者多，故經論學人，疑謗亦眾。原夫佛說頓教漸教，禪開頓門漸門，二教二門，各相符契。今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗，禪講相逢，胡越之隔。[1]

圭峰宗密大師開門見山地點出了禪之面貌：①禪爲印度梵文禪那（Dhyāna）之簡稱，意譯爲思維修、靜慮，爲定慧（佛學可細分爲戒定慧三學）之通稱；②禪是大乘佛法六波羅密（即六度，指佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若）中的一種法門；③禪有淺有深，可分爲外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪和最上乘禪五種；④達摩祖師之前，佛家各派所傳之禪爲前四種禪，包括天台宗所言之禪因有次第，故也不同於達摩所傳之禪，達摩所傳者爲最上乘禪；⑤此最上乘禪屬頓法，不講階級，沒有過程，一旦悟入即生成聖，否則墮落成邪；⑥禪宗初期爲了維護法脈的純淨，一代只傳一人，發展到後來則廣傳天下，「任千燈千照」；⑦禪分頓、漸二門，各自傳承，但兩者相去甚遠。總之，禪宗之禪爲「最上乘禪」，屬頓法，只度上根器者，這是它與諸家禪之間最大的區別。

有一個問題值得注意，禪宗強調「直指人心，見性成佛」，其「見性成佛」所成的是什麼佛？佛可細分

[1] 宗密：《禪源諸詮集都序》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第967—968頁。

爲法身佛、報身佛和化身佛，禪宗所成者爲法身佛（釋迦牟尼本人及印度禪宗二十八祖皆是三身佛同時成就，禪宗到了六祖慧能以後，就只注重法身佛的成就，不注重報化二佛的成就了）。這點學者務必要辨明。爲幫助讀者更好地理解禪宗，下面就法身佛、報身佛和化身佛做個簡單闡述。[1]

何謂法身佛？所謂法身即以真理爲身，或曰以法爲身。何謂法？通俗地說，法就是宇宙之本體、生命之源泉。什麼叫宇宙之本體、生命之源泉？用道家的話來說，就是先天元神；用哲學語言來表達，就是真理或曰存在；用瑜伽語言來描述，就是純粹意識，此純粹意識又稱至上意識、宇宙意識、上帝意識；等等。我們現在的意識並不純粹，充滿了各種慾望、顛倒、夢幻、墮落、封閉和局限。與之相反的，就是沒有局限、沒有封閉、沒有墮落、沒有顛倒、沒有慾望，這樣的意識就叫純粹意識、宇宙意識、上帝意識等等。此純粹意識，佛家稱之爲法身，故禪宗「見性成佛」所成的是法身佛。

法身佛的作用是什麼呢？令我們解脫大業而沒有煩惱。這個「沒有煩惱」指的是沒有了見煩惱。煩惱可進一步細分爲見煩惱和身煩惱，法身佛衹能解脫見煩惱，不能解脫身煩惱。儘管如此，能做到沒有見煩惱已經相當厲害了。因爲幾乎所有的人終生皆處於見煩惱中無法解脫，最直接的體現就是被死亡糾纏。死亡就像一個魔鬼或陰影一樣，一生都在糾纏我們，有相當多的人很多時候都被死亡嚇破了膽。被死亡糾纏或威脅的這個煩惱就是見煩惱，它源於我們見地不真。什麼叫見地不真呢？這個世界上，實際是沒有死亡這回事的，我們想死都死不了，因爲死亡就是一個幻覺。但是普通人由於沒有這個智慧，穿不透死亡的真相，就被死亡的幻覺糾纏了一輩子，折磨了一輩子。這就叫見地不真。因見地不真而生出了見煩惱，這是人類的根本煩惱。人類 99%以上的煩惱都屬於見煩惱。用通俗的話說，就是因爲我們沒有足夠的智慧來穿透身心內外一切顛倒和迷霧，才產生了種種痛苦和煩惱。

禪宗見性成佛的法身佛就等於解脫。但法身佛解脫的是見煩惱。所謂解脫見煩惱用禪宗的話說，就是從此以後不受欺了。所謂不受欺，就是再也不受身心內外一切顛倒夢幻欺騙了，因爲我們知道了生命和宇宙的一切真相。既然知道了一切真相，包括死亡在內的幻覺當然欺瞞不住我們，這就叫不受欺。開悟是什麼？開悟就是不受欺——既不自欺也不受他人欺，這就是解脫了見煩惱。

那麼成就法身佛，身煩惱能不能解脫？不能解脫。因爲法身佛的「法身」是真理、智慧、般若、自在，它解決不了肉身問題。因此，一個開悟者的肉身很可能照樣有病，衹是他會用一種正確的態度來對待病。但不管態度再怎麼正確他也照樣得病，得病就意味著還要受苦。那麼要想讓身體不痛苦怎麼辦？還要繼續修，修成化身佛，身體就不受苦了。

按照印度傳統的哲學觀點，我們這個肉身就是業力化現而來，或說是業力驅使而來。我們的美、丑、高、矮、偉岸、渺小，乃至於性別是男是女等與肉體有關的一切，都是我們此前若干世造下若干業而決定的。每個人的身體都是多生累世的業力化現而來，所以稱爲化身。所有人的身體都叫化身。這個身體必須通過修行轉爲化身佛，它才徹底不生病，或者說最大限度不得病。天下沒有絕對不得病的人，故成就化身佛衹能最大限度地消除生老病死。那麼佛家哪個流派特別注重化身佛的修行呢？當推密宗，尤其是晚期金剛乘佛法，也即後來流傳到西藏並保留至今的藏傳佛法。藏傳佛法（金剛乘或藏密）中有非常方便善巧的方法成就化身佛。

漢傳大乘佛法中沒有方便善巧的轉化和淨化肉身的方法，六波羅密或曰六度中的任一度都可以不同程度地轉化和淨化肉身，但其著力點是證悟法身，故於轉化和淨化肉身方面並無所長，可說是杯水車薪，沒有太多的直接作用。迅速而徹底地轉化與淨化肉身的至極善巧之法是金剛乘大圓滿中的不共密法——脫噶（頓超）[2]。唯有脫噶可以讓一名凡夫之肉身快速而徹底的轉化和淨化爲圓滿化身——無死虹光身。當肉身轉化爲無死

[1] 關於三身佛的闡述，由潘麟先生講授的《中印禪修史》授課錄音整理而成。

[2] 邱陵說：「大圓滿心髓正行（正修法）分爲徹卻（立斷）和脫噶（頓超）二法，均爲上等根器行者所修之法。」貢噶大師說：「徹卻即修無修、無整、無散亂、明朗朗、赤裸裸之大手印禪修。脫噶即如何認識由本性虛空法界上顯現之智慧光明修持之法。」

虹光身時，即名圓滿化身，不可再稱此身爲凡夫業報之肉身。證得化身（虹身）成就之後，此化身（在凡夫眼中似乎仍然是和他們一樣的肉身）即可達到壽命自在。此化身之壽命自在復有二義：一者是以「肉身」的形式想活多久就多久，無有限量；二者是可以隨意將此肉身隱沒不現達任意時間，待機緣成熟時，又可自如地顯化出來。新顯化出來的「肉身」之壽命同樣想要多長就有多長。蓮花生等歷代大圓滿祖師，皆達此化身圓滿之境，皆可遊戲生死，示現爲生死自在。生死自在即壽命自在。

除了法身佛、化身佛，還有一個報身佛。「報身」的全稱叫果報身或功德身，所以「報身佛」又叫功德身佛。所謂功德身佛，就是我們每天幹好事積纍功德，積纍到一定程度，這些功德就會在我們的身體之外再凝聚一個身體甚至很多個身體。或者說，我們這個身體死了以後會轉化成另一個非常好的身體。那個身體既不是肉身也不是法身，它是介於肉身與法身之間。那個身體也有形有相，五官等等都具足，但是它比我們這個肉身要好很多，因爲它是功德凝聚而來。我們經過修行做了很多功德轉化而來的這個身體，就叫報身佛。在佛家哪個流派特別注重修報身佛呢？淨土宗。

淨土宗的修行者去世後往生淨土的那個身就是報身，這個身是功德所報而來。爲什麼有功德呢？因爲我們生前念阿彌陀佛。我們每天堅持念誦這個佛號，慢慢地就積攢了很多功德。這些功德讓我們臨死時往生西方極樂世界。我們就在西方極樂世界中繼續修行，那個修的既不是肉身也不是法身。法身無身，千萬不要以爲「法身」有個「身」字，就認爲它像這個肉身一樣有形有相，有鼻子、有眼睛等等。法身是無身的，衹有報身和化身才有身，我們這個肉體或者說化身是有形有相的，報身也是有形有相的。我們到了西方極樂世界後接受阿彌陀佛的教導繼續修行，直到成佛爲止，那麼這個成佛成的就是報身佛。

總而言之，佛家有化身佛、報身佛和法身佛三身佛之分。佛家追求的三身圓滿，就是指法身、報身和化身這三身同時成就而圓滿。這是相當困難的。一般而言，我們此生做不到三身同時圓滿，衹能偏向於某一身圓滿。不管是法身佛、報身佛還是化身佛，這三個佛衹要修成一個就永遠解脫了，不需要三身同時成就。當然，三身同時成就更好。釋迦牟尼就是三身同時成就的佛，但是一般修行人多數情況下都是偏於某一身成就。總體而言，漢傳佛教之禪宗偏於法身成就，漢傳佛教之淨土宗偏於報身成就，藏傳佛教之密宗偏於化身成就，佛家這三個代表性宗派的側重點並不同。對此，大家要有個整體的認識。

既然禪宗不讀經不禮佛不苦修，那麼它是通過怎樣的途徑令修行者成佛的呢？通過心傳的方式，師徒在心心相印、生命相通的基礎上，師父借助某種方式直接指示心性（佛性、般若），弟子在電光石火的一瞬間頓悟心性（明心見性）而成佛。借助某種方式衹是爲了轉移注意力，心傳過程中最重要的是師父將強大的加持力（般若、境界、智慧、成就等）傳遞給弟子，弟子全盤接收了師父的加持力而成就。心傳即所謂「言語道斷，心行處滅」，若沒有內在的加持力，則外在的形式便成了死物，毫無意義和價值。這就是爲什麼有那麼多不明所以的人模仿禪師的行爲，卻成了東施傚顰的原因。

《圓悟佛果禪師語錄》對禪宗祖師之心傳有過精闢論述：

大眾！一句截流，鐵壁銀山莫湊泊；萬緣俱透，照地照天絕羅籠。明明無覆藏，歷歷非照用。三世諸佛出興，唯此一事。歷代祖師傳持，亦此一心。所以般若如大火聚，般若如無盡藏，般若如泛海舟楫，般若如照夜明燈。若向下委曲提持，則敲床豎拂，瞬目揚眉，或語或默，說有說無。若向上提掇，如擊石火，似閃電光，有時行棒，有時行喝，有時箭鋒相拄，有時佛眼覷不見。雖然如是，猶有向上向下。[1]

然而，要實現一瞬間令一個凡夫成佛（頓悟），有幾個前提條件：一是此師必須是極爲高明的證悟大師，隨時能洞察弟子身心處於何種境界和狀態，創造並把握稍縱即逝的傳法時機；二是此徒爲上根利器者，擁有極高的身心素質和悟性，一點就通；三是師徒之間心心相印、生命相通，全然信任，毫無阻隔；四是師父用

[1] 純聞主編《雲居法匯》（第 2 冊），大象出版社，2014，第 98 頁。

全副生命教導弟子，弟子用全副性命承接教導，此即四層學習法的最高境界——用生命學習[1]；四是在電光石火的一瞬間，師父借助某種外在的形式（有時沒有任何形式）將加持力（佛智、佛境）傳給弟子，弟子捕捉並全然接收而成佛。這些外在的形式因人而異，可以有無限種方式，比如敲床豎拂、瞬目揚眉、或語或默、說有說無、或棒或喝、喫茶去等等。這些外在形式都不是重點，重點是這些形式背後，師徒之間心心相印所傳遞和接收的加持力（佛境或佛智）。佛陀與迦葉之間的「拈花微笑」，即是師徒心傳之典範。師父未說一言，徒弟未受一語，拈花之間，以心傳心[2]，徒弟瞬間成佛。這真是不可思議，卻是道統的核心、生命科學的奧義所在。若失此道統傳承，則儒家、佛家、道家等整個東方文化，將瞬間失去生命活力，只剩乾枯的軀殼。

釋迦牟尼佛通過拈花的方式將其境界、智慧全然印於迦葉之心，才有了廣傳後世的「微妙法門，不立文字，教外別傳」的禪宗。禪宗傳到中國後，唐宋時期的那些大禪師們，在「拈花微笑」的基礎上進一步發揮，向下遷就以提持弟子者則「敲床豎拂，瞬目揚眉，或語或默，說有說無」，向上提掇弟子者則「如擊石火，似閃電光，有時行棒，有時行喝，有時箭鋒相拄」，在一瞬間將其加持力傳給弟子，令數不勝數的凡夫瞬間頓悟成佛，創造了一個又一個生命奇跡，舉國震動。

見證了禪宗締造之奇跡，一時間從文人墨客到山野村民，幾乎人人談禪、參禪、坐禪。唐末及五代時期，禪宗試圖用禪學統攝吸收此前各派佛教義理，以佛家集大成者的姿態出現，並吸取本土儒家文化的長處，完成了佛教中國化或曰本土化的轉型[3]，故而牢牢佔據中國文化主導地位，持續了很長一段時間。那時，人們對禪宗祖師公案的熟悉程度不亞於孔子、老子的事蹟。唐宋時期，甚至禪宗的起源地印度也有人不遠萬里到中國來學禪，不僅如此，日本、朝鮮等東南亞各國的好學之士都聞風前來中國習禪。哪怕到了近當代，談起中國，很多國家的人們還會自然而然地想到禪。禪幾乎成了中國的代名詞，禪宗已經成爲中國文化的基因。那麼，禪宗是如何融入中國文化的血脈之中呢？還得從一千五百多年前的菩提達摩來中國傳法說起。

一、初祖達摩到五祖弘忍：禪宗早期傳承典故

㈠達摩東渡，九年面壁，隻履西歸

關於達摩（也作「達磨」）祖師的記載，最早有《洛陽伽藍記》，後有較權威的《續高僧傳》，後《楞伽師資記》根據《續高僧傳》進行了一些補充，再後來又有《祖堂集》《五燈會元》等對祖師事蹟進行了更爲詳細的記載。各本的記載雖偶有出入，但不妨礙我們對祖師的整體理解。現主要根據《祖堂集》《五燈會元》並結合他本著作對祖師進行大體的介紹。

菩提達摩和尚者，南天竺國香至大王第三太子也。得般若多羅法。般若多羅乃告曰：「汝今得法，亦莫遠化。待吾滅後六十七年，當往震旦，大施法藥。汝勿速去，當有難起，衰於日下。」達摩問曰：「我去彼國行化，有菩薩不？」師云：「彼國獲道者，如稻麻竹葦，不可稱計。吾滅度後六十七年，各別著人，此國留難，水中文布，自善降之。汝至彼國，南方勿住。彼國天人不見佛理，好作有緣而愛功德。汝至彼國，則出不住。聽吾讖（chèn）曰：

路行跨水復逢羊，〔路行者，來也。跨水者，過海也。復逢羊者，洛陽也。達摩大師從南天竺國過來，初到廣州，次普通八年丁未歲入梁國。〕

獨自悒悒暗渡江。〔獨自者，無伴侶也。悒悒者，苦悒也。暗渡江者，梁武帝不悟大理，變容不言，師

[1] 四層學習法即用感官學習、用大腦學習、用心學習和用生命學習。有關四層學習法，請在網絡搜索學習潘麟先生的授課視頻《四層次學習法》。
[2] 佛家的心有真心和妄心之別：真心即清淨無染之心或曰佛心，佛心即般若智慧；妄心即凡夫之識心或曰妄想顛倒之心。在禪宗裡，能夠通過「以心傳心」而使弟子「見性成佛」者，所傳之心必爲真心、佛心，而非妄心。
[3] 參見魏道儒主編《世界佛教通史》第四卷《中國漢傳佛教》，中國社會科學出版社，2015，第 445 頁。

知機不契，則潛過江，向北魏國也。〕

日下可憐雙象馬，〔日下者，京都也。可憐者，好。雙象馬者，志公、傅大士也。〕

兩株嫩桂久昌昌。〔兩株者，二木也。二木是林字也。嫩桂者，少也。則是少林寺也。久昌昌者，九年面壁而出，大行佛法也。〕」[1]

菩提達摩：據《五燈會元》，本名菩提多羅，後由其師般若多羅賜名達摩，謂「通大之義也」[2]。般若多羅：達摩的師父，西天禪宗二十七祖。本爲東印度人，得法後行化至南印度，遇香至王，收其第三子菩提多羅爲徒，並賜名達摩。《五燈會元》等載，般若多羅圓寂時是「於座上起立，舒左右手，各放光明二十七道，五色光耀。又踴身虛空，高七多羅樹，化火自焚」[3]。此「火」當爲三昧真火。「化火自焚」用密宗的話來說，當爲拙火成就，亦爲虹身成就，亦爲化身佛成就。根據西天禪宗二十八祖圓寂時的記載，表明他們不僅成就了法身佛，也圓滿了化身佛和報身佛，乃三身同時成就的佛陀。日下：古代以「日」比喻帝王，「日下」即帝王所居之處，代指京都。

由上文可知，達摩本爲南印度香至王的第三個兒子，剎帝利種姓，待其父王去世後，出家爲僧，拜入般若多羅門下。之後，達摩恭敬承事師父長達四十年[4]，沒有一絲懈怠，盡得禪法真傳。般若多羅圓寂時付法給達摩並囑咐他，不要急著去度化眾生，待他入滅六十七年後，再到中國大弘禪法。且預言禪法傳至中國後，獲道者多如「稻麻竹葦」，數不勝數。並叮囑達摩到了中國後，不要停留南方弘法，因爲南方的天子不懂佛理，只愛做有爲的功德之事，應當離開此南國去往別處。隨即般若多羅說出了四句偈，預知達摩飄洋過海到達中國後的情形。之後達摩連續問了他到中國弘法後會否有難，般若多羅逐一用偈子預言了後世情況，一直說到他入滅後兩百多年的馬祖道一之情形。

爾時，達摩和尚泛海東來，經於三載。梁普通八年丁未之歲九月二十一日，至於廣州上舶，刺史蕭昂出迎，奏聞梁帝。十月一日，而至上元，武帝親駕車輦（niǎn），迎請大師升殿供養。[5]

梁武帝（464—569）：南朝梁開國皇帝，字叔達，小字練兒，南蘭陵（今江蘇常州）人。齊高帝蕭道成的族弟，曾任雍州（今湖北襄陽）刺史。西元 501 年，他乘亂攻入建康，殺東昏侯蕭寶卷，自立爲帝，建立梁朝。梁武帝登基後曾勵精圖治，在其精心治理下，呈現出國泰民安的景象。他在位四十八年，崇尚佛教，晚年時成了一個虔誠甚至瘋狂的佛教徒。他曾多次捨身同泰寺，不理朝政，令大臣拿出國庫巨額錢財（據說前後加起來足足有幾個億）給寺院贖身，藉以弘佛，導致國庫空虛，百姓民不聊生；也曾禮請天竺（今印巴次大陸）、師子國（今斯里蘭卡）、扶南國（今柬埔寨）等地僧人來華講佛譯經；又奉佛教爲國教，大興寺廟，唐朝詩人杜牧之詩「南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中」（《江南春》），說的就是梁武帝所造寺院林立之盛景。約於西元 520—527 年間，梁武帝根據《涅槃經》《楞伽經》等的大乘教義，出於「慈悲」心腸，撰《斷酒肉文》四篇，主張僧尼一律斷食酒肉。需要指出的是，佛家製定的戒律如出家的比丘戒和在家的居士五戒，都沒有硬性規定必須吃素，反之信徒是可以吃三淨肉（不見、不聽、不疑爲我殺）的，大乘佛法讚歎吃素的行爲並提倡吃素，但並沒有硬性規定。所以此文頒佈下去後，遭到不少僧尼的反對，爲了說服他們，梁武帝召集這些僧尼入宮開會，並找來三個御用律師答辯，使僧尼斷肉食合法化，強令僧尼一律遵守，否則以「王法」制裁。從此，我國漢地的佛教僧尼吃素成爲定製，且供祀之物也開始用素食。但我國漢地佛教徒吃素在世界佛教史上是個特殊現象。直到現在，包括我國藏、蒙、傣等各民族的佛教徒在內的世界各國（如日本乃至東南亞各國）佛教徒依然吃葷。總之，在梁武帝的極力倡導下，佛教大盛於梁朝。晚年侯景叛亂，

[1] 〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 60 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 48 頁。
[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 47 頁。
[4] 原文爲「祖恭稟教義，服勤左右垂四十年，未嘗廢闕」。語出〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 49 頁。
[5] 〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 67 頁。

梁武帝被圍困餓死。[1]

彼時，般若多羅入滅六十七年後，達摩感到東渡時機已成熟，便遵師命，以一百三十歲左右的高齡，乘著一葉扁舟，歷經三年，克服諸多艱險海難，於西元 527 年到達中國廣州並登岸。刺史蕭昂（483—535）熱情迎接達摩並將此事上奏梁武帝。同年十月一日，達摩到達建康，梁武帝親自駕車迎接達摩到宮殿並作供養。殿上，梁武帝請教了達摩造寺度僧之事，梁武帝的反應果然和當初般若多羅的預言沒有差別。

爾時，武帝問：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」師曰：「不識。」又問：「朕自登九五以來，度人造寺，寫經造像，有何功德？」師曰：「無功德。」帝曰：「何以無功德？」師曰：「此是人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有善因，非是實相。」武帝問：「如何是實功德？」師曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」武帝不了達摩所言，變容不言。

達摩其年十月十九日，自知機不契，則潛過江北，入於魏邦。[2]

聖諦：聖者所見真實不虛的真理。有漏：與「無漏」相對反，「漏」即流失、漏泄之意，亦爲煩惱之異名。實相：指形而上的道體，是宇宙萬有的本源，也就是悟道、明心見性所悟的那個道體。[3]

梁武帝問達摩，達摩皆以佛法第一義——超越之理來回答。但梁武帝根本不知道達摩的佛法造詣有多深，對他缺乏信心，自然無法契入達摩言語背後的真意，祇是以凡夫心來理解達摩這些話，臉色瞬間變得很難看，氣氛尷尬而沉重。可見，即使有緣遇到真正的明師，我們也不一定有慧眼認得出來，而白白錯過。

達摩知道時機不對，才在建康停留了十九天，便於十月十九日獨自一人渡江向北魏而去。不久後，達摩到達洛陽，駐錫於嵩山少林寺面壁打坐，終日沉默不語，沒人知道他的造詣有多深。當時達摩在北魏既不講經，也不譯經，只教禪定，這與北魏舉國流行講授佛經義理的風氣截然相反，故絕大多數人都對他的禪法持懷疑誹謗的心態。《續高僧傳》載：「於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。」[4]達摩深知這些人並非禪宗要找的上根利器者，因此面對這些懷疑誹謗，並不多說什麼，祇是閉關靜待弟子的到來。

直到慧可得到指引前來少林寺拜見達摩，朝夕承事前後達四五年，最後於雪中斷臂求法，終於感動了達摩。達摩知道這纔是他找的法器，遂給他指示了心性，慧可當下頓悟（下文將詳述慧可斷臂求法的故事）。慧可頓悟後，仍然朝夕侍奉於達摩左右，以穩固他的心性。

至此，達摩在少室山面壁已有九年。其間他等來了自己的付法弟子慧可，并用四五年時間給他調心後指示心性，再用幾年時間穩固、勘驗慧可的悟境，覺得慧可已經完全接住了禪宗法脈，才把袈裟和缽交給他，欲返回印度。《五燈會元》載：

越九年，欲返天竺，命門人曰：「時將至矣，汝等盍各言所得乎？」時有道副對曰：「如我所見，不執文字，不離文字，而爲道用。」祖曰：「汝得吾皮。」尼總持曰：「我今所解，如慶喜見阿閦（chù）佛國，一見更不再見。」祖曰：「汝得吾肉。」道育曰：「四大本空，五陰非有。而我見處，無一法可得。」祖曰：「汝得吾骨。」最後慧可禮拜，依位而立。祖曰：「汝得吾髓。」

乃顧慧可而告之曰：「昔如來以正法眼付迦葉大士，展轉囑累，而至於我。我今付汝，汝當護持。並授汝袈裟，以爲法信。各有所表，宜可知矣。」可曰：「請師指陳。」祖曰：「內傳法印，以契證心，外付袈裟，以定宗旨。後代澆薄，疑慮競生，雲吾西天之人，言汝此方之子，憑何得法？以何證之？汝今受此衣法，卻後難生，但出此衣，並吾法偈，用以表明其化無礙。至吾滅後二百年，衣止不傳，法周沙界，明道者多，行道者少；說理者多，通理者少。潛符密證，千萬有餘。汝當闡揚，勿輕未悟。一念回機，便同本得。聽吾

[1] 參見任道斌主編《佛教文化辭典》，浙江古籍出版社，1991，第 234 頁。
[2] 〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 68 頁。
[3] 關於「實相」的闡述，讀者可參閱潘麟先生《直指生命的真相》中論述般若的章節。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 565 頁。

偈曰：吾本來茲土，傳法救迷情。一花開五葉，結果自然成。」[1]

慶喜：音譯阿難，佛陀十大弟子之一。阿閦佛：意譯爲不動佛。四大：地水火風。五陰：即色受想行識五蘊。滅後二百年，衣止不傳：滅後兩百年即六祖慧能時期，不再需要傳此袈裟作爲信物了。一花開五葉：「一花」當指達摩，「五葉」當指後來的潙仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗五個宗派。

此兩段是達摩爲道副、尼總持、道育和慧可勘驗心性，最後對慧可說：「你得到了我的心髓。」因此把衣缽傳給慧可，並囑咐慧可好好護持，直到他滅度後兩百年，袈裟就不用再傳了，並預言了日後通過禪宗獲得證悟的人多得數不勝數。告誡慧可說：「你應當大力闡揚此微妙法門，不要小看那些未悟之人。因爲人人皆有佛性，因有佛性皆可成佛，哪天他們『一念回機』，就證悟成佛了。」最後達摩說出四句偈，是爲後人所說的「達摩西來意」，預言了禪宗日後在中國「一花開五葉」的盛況。

祖又曰：「吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令諸眾生開示悟入。吾自到此，凡五度中毒，我嘗自出而試之，置石石裂。緣吾本離南印來此東土，見赤縣神州有大乘氣象，遂逾海越漠，爲法求人。際會未諧，如愚若訥。今得汝傳授，吾意已終。」[2]

《祖堂集》亦載：

師付法已，又告惠可曰：「吾自到此土，六度被人下藥，我皆拈出。今此一度，更不拈出，吾已得人付法。」[3]

開示悟入：開佛知見，示佛知見，使眾生悟佛知見，入佛知見。《法華經・方便品》載：「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世。欲示眾生佛之知見故，出現於世。欲令眾生悟佛知見故，出現於世。欲令眾生入佛知見道故，出現於世。」[4]

達摩以《楞伽經》四卷傳給慧可，可知禪宗初期以之爲宗。達摩自述自己從到北魏至今，曾五次中毒，都將所中之毒從體內拈出，轉移到石頭上，石頭破裂。可知達摩祖師不僅成就法身佛，解脫了見煩惱，還成就化身佛解脫了身煩惱，必然也成就了報身佛（很多大師生前能隨意出入諸佛淨土，衹是這裡沒有記載而已）。並說自己之所以離開南印度來到中國，是因爲看見中國有大乘氣象，所以不顧生命之危，渡海過來，衹是爲了找到傳法弟子。當時到梁國時緣起不好，梁武帝聽不懂自己的用意，後到北魏又遭誹謗，乃至有僧人嫉妒而數度毒害自己（據《五燈會元》載，此人即流支三藏，又名菩提流支，譯爲道希。北印度人，北魏宣武帝時來洛陽，敕住永寧寺，多翻佛經）。現在終於得到慧可你這個堪爲法器的弟子，傳給你禪宗正脈，我的願望已經實現了。

因此第六次中毒時，達摩不再把毒拈出，西元 536 年示現圓寂，享年一百五十多歲，葬於熊耳山（今河南省三門峽市陝州區境內），起塔於定林寺（今空相寺）。《續高僧傳》載：「自言年一百五十餘歲，游化爲務，不測於終。」[5]

滅度後三年，時有魏使宋雲西嶺爲使卻回，逢見達摩攜隻履，語宋雲曰：「汝國天子已崩。」宋雲到魏，果王已崩。遂聞奏後魏第九主孝莊帝，乃開塔，唯見一隻履，卻取歸少林寺供養。因武帝自製師碑文。代宗皇帝謚號圓覺大師，敕空觀之塔。[6]

後魏第九主孝莊帝（507—531，528 即位）：孝莊帝於西元 528 年即位，531 年去世。若按前文達摩於西

[1]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 56—57 頁。
[2]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 57 頁。
[3]〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 70 頁。
[4] 轉引自義烏叢書編纂委員會編，趙福蓮著：《傅大士評傳》，上海人民出版社，2012，第 105 頁。
[5]〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 566 頁。
[6]〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 72 頁。

元 527 年到中國廣州，又到少室山面壁九年，應該在西元 536 年入滅（梁武帝親撰的碑文說達摩「以梁大同二年十二月五日終於洛州禹門」，梁大同二年即 536 年），而這時孝莊帝已經去世了幾年，不可能再給達摩開塔了。因此，如果按照此處記載，則達摩涅槃時間爲西元 528 年，依他在少室山面壁九年推測，當初他到廣州的時間應爲西元 520 年。到底達摩是西元 520 年還是 527 年到達廣州，歷來一直存有爭議。代宗皇帝：唐代宗李豫（727—779）。

達摩涅槃後三年，北魏使者宋雲出使西域歸來，在蔥嶺時遇見達摩挑著一隻鞋。達摩告訴宋云：「你們皇帝已經去世了。」宋雲回到北魏，果然北魏孝明帝已駕崩。宋雲將他在蔥嶺遇達摩一事奏明孝莊帝，孝莊帝對此感到很疑惑，便令開塔，打開棺材後發現衹有一隻鞋留在裡面，因此將其取回少林寺供養。此事震動朝野，當時達摩並沒有破壞棺材和塔就出來了，這說明達摩獲證了無死虹光身成就，也就是他的身體已經全部光化，看似有實則無，因此能夠隨意穿透堅固的物體而無礙，且理論而言他想活多久就活多久。梁武帝聽聞此事後，譔文紀念達摩祖師，名爲《菩提達摩大師頌並序》，並刻碑立於定林寺（今空相寺）中。唐朝代宗皇帝賜達摩祖師謚號「圓覺大師」，敕封達摩之塔爲「空觀之塔」。

㈡二祖慧可，雪中侍立，斷臂求法

慧可（亦作惠可，487—593），俗姓姬，初名神光，亦稱僧可，洛陽虎牢（今河南滎陽）人。慧可的父親叫姬寂，慧可出生之前，經常擔心無子，每天虔誠祈禱希望生個兒子繼承祖業。祈禱了很長一段時間後，一天晚上，慧可的母親感到有異光徧照宅院，因此懷上了孕，後來才生下他。父母因此給他取名曰「光」。對此，《五燈會元》記載如下：

二祖慧可大師者，武牢人也，姓姬氏。父寂，未有子時，嘗自念言：「我家崇善，豈令無子？」禱之既久，一夕，感異光照室，其母因而懷妊（rèn）。及長，遂以照室之瑞，名之曰光。[1]

慧可少年時爲一儒生，尤其精通老莊玄學，兼覽佛書，沒有繼承家業的想法。《祖堂集》說他十五歲即「九經通誦」[2]，《五燈會元》亦載他「自幼志氣不群，博涉詩書，尤精玄理，而不事家產，好遊山水。後覽佛書，超然自得」[3]。後來到河南洛陽龍門香山寺，依寶靜禪師出家，常修定慧二學，不久又到永穆寺受具足戒。此後，遍學大小乘經論。大約三十三歲時返回香山寺，侍奉寶靜禪師，且終日打坐，長達八年。

又經八載，於寂默中倏（shū）見一神人謂曰：「將欲受果，何滯此邪？大道匪遙，汝其南矣。」祖知神助，因改名神光。翌日，覺頭痛如刺，其師欲治之。空中有聲曰：「此乃換骨，非常痛也。」祖遂以見神事白於師，師視其頂骨，即如五峰秀出矣。乃曰：「汝相吉祥，當有所證。神令汝南者，斯則少林達磨大士必汝之師也。」祖受教，造於少室。[4]

也就是說，慧可自幼早已將儒佛道經典爛熟於心，出家後又依止長期坐禪，只差明師給他臨門一腳，便可證得佛果。某天在打坐時，忽然看見有一神人出現，指引他到南方去。第二天，慧可頭痛欲裂，寶靜禪師把它當作疾病想要醫治，慧可聽到空中平白無故地出現一個聲音說：「你這是在換骨頭，不是一般的疼痛。」慧可把這件事告訴寶靜禪師，禪師看他的頭頂，猶如五個山峰長出來一樣。就告訴他說這是吉祥之相，必能得證，既然神人令他到南方去，就說明少林寺的達摩大師一定是他的師父。慧可於是辭別禪師，到少室山拜訪達摩。此時，慧可已經四十歲了。

慧可一看到達摩大師，心中油然生起一股喜悅之情，發自內心地視達摩爲師，朝夕承事，將達摩的旨意

[1]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 59 頁。
[2]〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 72 頁。
[3]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 59 頁。
[4]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 59—60 頁。

看作比自己的性命還要高。但達摩大師只顧面壁，慧可每次請教他問題時，達摩都不說一個字。就這樣一直侍奉了好幾年，並且用古人爲法忘軀的精神不斷激勵自己。《續高僧傳》載：

年登四十，遇天竺沙門菩提達磨，游化嵩洛，可懷寶知道，一見悅之，奉以爲師，畢命承旨。從學六載，精究一乘，理事兼融，苦樂無滯。[1]

《祖堂集》亦載：

年逾四十，得遇大師，禮事爲師。從至少林寺，每問於師，師並不言說，又自嘆曰：「古人求法，敲骨取髓，刺血圖像，布髮掩泥，投崖飼虎。古尚如此，我何惜焉？」[2]

敲骨取髓：敲碎骨頭取出骨髓。刺血圖像：從古至今，皆有求道者刺破手指或舌頭取血以寫經畫像，表達虔誠。布髮掩泥：傳說釋迦牟尼於前世曾買蓮花供養燃燈佛，當他發現地面有一灘污水時，心想燃燈佛是赤腳走路，這樣的污水會弄髒了他的腳，因此親身撲倒在地，並把頭髮鋪在污水上，讓佛踩踏過去，故得到燃燈佛授記，終而成佛。《密庵語錄》：「世尊因地布髮掩泥，獻花於燃燈如來。」投崖飼虎：《金光明經·捨身品》《賢愚經》等皆記載佛陀往昔行菩薩道時捨身飼虎的故事。往昔佛陀曾爲王子摩訶薩埵，路過某處看到飢餓至極而奄奄一息的老虎，來到老虎面前臥下，老虎沒有力氣吃他。他便來到高山上摔下去，用幹竹刺穿脖子。老虎吸食了他的鮮血，吃盡了他的肉，只剩下骨頭。

慧可是用古人求道之大無畏精神激勵自己，想要求取無上正法，就應該爲法忘軀。想到這裡，慧可就鐵了心跪在達摩的修行洞外，無論如何都要感動他，讓他給自己傳法。於是發生了歷史上著名的斷臂求法：

時太和十年十二月九日，爲求法故，立經於夜，雪乃齊腰。天明，師見問曰：「汝在雪中立，有如何所求耶？」神光悲啼泣淚而言：「唯願和尚開甘露門，廣度群品。」師云：「諸佛無上菩提，遠劫修行，汝以小意而求大法，終不能得。」神光聞是語已，則取利刃自斷左臂，置於師前。師語神光云：「諸佛菩薩求法，不以身爲身，不以命爲命。汝雖斷臂求法，亦可在。」遂改神光名爲惠可。

又問：「請和尚安心。」師曰：「將心來，與汝安心。」進曰：「覓心了不可得。」師曰：「覓得豈是汝心？與汝安心竟。」達摩語惠可曰：「爲汝安心竟，汝今見不？」惠可言下大悟。惠可白和尚：「今日乃知一切諸法本來空寂，今日乃知菩提不遠。是故菩薩不動念而至薩般若海，不動念而登涅槃岸。」師曰：「如是，如是。」惠可進曰：「和尚此法有文字記錄不？」達摩曰：「我法以心傳心，不立文字。」[3]

農曆十二月九日的洛陽，正下著雪，天寒地凍。慧可下定決心後，也不管冷不冷，侍立於達摩洞前整整一夜，雪都堆積到慧可的腰部了。天亮時，祖師走出來活動筋骨，看到慧可這個雪人，被他的虔誠感動了，就問他：「你在雪中站立這麼長時間，到底有什麼事要求我的？」慧可悲傷地哭泣，淚如雨下地說：「只希望師父您慈悲爲我開示如來正法，廣度眾生。」祖師說：「諸佛的無上佛果，是經過久遠多劫的修行才證得，你現在不過是在雪中站立了一個晚上、流了幾滴眼淚，就想求取我的大法，這是辦不到的。」慧可聽祖師這麼說，無論如何都要讓祖師看到自己的決心，因此取下隨身攜帶的利刃（古時和尚佩刀是用來防身的），一刀下去砍斷自己的左臂，放到祖師面前。祖師對神光說：「諸佛菩薩求法，都能做到不捨身命，爲法忘軀。你現在斷臂求法，這種精神必定能成就。」因此爲他改名慧可（惠可）。

接下來，慧可請教了祖師一個千古問題，即如何安心的問題。而從語言上看，祖師並沒有說什麼，慧可就言下大悟。試想，如果達摩祖師來到我們面前，對我們說了同樣的話，我們能做到像慧可一樣言下大悟嗎？答案不言自明。慧可大悟的要點不在表面的幾句話上，而在於他用性命來求法的態度上：①之前他已經下苦功讀了二三十年的經書且把經讀得滾瓜爛熟了；②後又在香山寺靜心打坐了八年；③來到達摩祖師這裡又恭

[1]〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第566頁。
[2]〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第69頁。
[3]〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第69—70頁。

敬侍奉了四五年（一說六年）時間，與祖師早已心心相印、生命相通；④最後在雪中侍立一晚上，砍斷了自己的一條手臂。經過這麼多年的調心和這麼大的付出，證明慧可已經做到把全副性命交託給達摩祖師了，因此達摩祖師衹是說了幾句話（實則這幾句話背後暗含著巨大的加持力），就讓他言下大悟。

自少林托化西歸，大師繼闡玄風，博求法嗣。至北齊天平二年[1]，有一居士，年逾四十，不言名氏，聿（yù）來設禮，而問祖曰：「弟子身纏風恙，請和尚懺罪。」祖曰：「將罪來，與汝懺。」士良久曰：「覓罪不可得。」祖曰：「與汝懺罪竟，宜依佛、法、僧住。」士曰：「今見和尚，已知是僧，未審何名佛法？」祖曰：「是心是佛，是心是法。法佛無二，僧寶亦然。」士曰：「今日始知罪性不在內，不在外，不在中間，如其心然，佛法無二也。」祖深器之，即爲剃髮，云：「是吾寶也，宜名僧璨（càn）。」

其年三月十八日，於光福寺受具，自茲疾漸愈。執侍經二載，祖乃告曰：「菩提達磨遠自竺乾，以正法眼藏並信衣密付於吾。吾今授汝，汝當守護，無令斷絕。聽吾偈曰：本來緣有地，因地種華生。本來無有種，華亦不曾生。」祖付衣法已，又曰：「汝受吾教，宜處深山，未可行化，當有國難。」璨曰：「師既預知，願垂示誨。」祖曰：「非吾知也，斯乃達磨傳般若多羅懸記雲『心中雖吉外頭凶（xiōng）』是也。吾校年代，正在於汝。汝當諦思前言，勿罹（lí）世難。然吾亦有宿累，今要酬之。善去善行，俟（sì）時傳付。」[2]

達摩祖師傳法歸西之後，慧可繼承發揚微妙禪法，廣求嗣法弟子。與達摩祖師不同的是，慧可講經說法，辯才無礙，很快名滿天下。北齊天保二年（551），有一個四十多歲的居士，也不說自己的名字，前來拜見慧可說：「弟子我身患痛風病，請師父給我懺罪。」慧可傚彷達摩祖師，和他對答一番，他亦言下大悟。二祖非常器重他，將他視爲付法弟子，爲他剃度，並說：「你是我的珍寶呀，應當給你取法名僧璨。」同年，僧璨在光福寺受具足戒，痛風病逐漸痊癒。僧璨服侍慧可兩年後，二祖將袈裟傳給他，並叮囑他應當居於深山之中，不能四處行化，將來會有國難發生。僧璨心想慧可既然預知未來之事，便請求他告訴自己更詳細的事。二祖說：「這不是我預知的，而是達摩祖師給我傳授師爺般若多羅的懸記『心中雖吉外頭凶』，我校對了師爺所說的年代，正是在你這裡會發生的事。你要深思先聖的預言，不要遭遇世間的災難。而我也有前世的業債需要酬報。你離開後，好自爲之，要找機會傳付法脈。」

祖付囑已，即往鄴（yè）都，隨宜說法。一音演暢，四眾皈依。如是積三十四載，遂韜光混跡，變易儀相。或入諸酒肆，或過於屠門，或習街談，或隨廝役。人問之曰：「師是道人，何故如是？」祖曰：「我自調心，何關汝事？」又於管城縣匡救寺三門下，談無上道，聽者林會。[3]

鄴都：即鄴城，古代著名都城，先後爲曹魏、後趙、冉魏、前燕、東魏、北齊六朝都城，遺址範圍包括現在的河北省臨漳縣西部和河南省安陽市北部一帶。管城：今河南省鄭州市中牟縣。

慧可囑咐僧璨後，便前往鄴都，隨宜講法。慧可早年就馳名京畿，加上他擅長演說，一開講，四方學士紛紛前來皈依。就這樣傳講了三十四年，慧可便銷聲匿跡，改變自己的容貌行誼。或出入酒家買醉，或過訪屠戶搭訕，或混入街談巷議，或與服雜役之人爲伍。有人問他：「師父你是出家的得道高人，出家人有出家人的戒律，你怎麼能做出這樣出格的事呢？」二祖說：「我調自己的心，關你什麼事？」又在管城縣匡救寺三門下，敷演無上佛道，聽眾如林。

時有辯和法師者，於寺中講《涅槃經》。學徒聞師闡法，稍稍引去。辯和不勝其憤，興謗於邑宰翟仲侃。翟惑其邪說，加祖以非法，祖怡然委順。識真者謂之償債。時年一百七歲，即隋文帝開皇十三年癸丑歲三月十六日也。葬磁州滏陽縣東北七十里。唐德宗謚「大祖禪師」。[4]

---

[1] 北齊祇有天保年號沒有天平年號，故原文有誤，此處應爲北平天保二年，即西元 551 年。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 60 頁。
[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 60—61 頁。
[4] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 61 頁。

當時有個叫辯和的法師在寺中講授《涅槃經》，他的弟子們聽說慧可在外面講法，個個被慧可的精彩演講吸引而溜出去聽法。辯和見狀怒不可遏，跑到縣令翟仲侃那裡去狀告誹謗慧可講的是邪法。翟仲侃被辯和的邪說迷惑，給慧可橫加「非法」的罪名，慧可不予辯解，怡然隨順。懂道的人說慧可大師這是在「償債」。慧可終究被害而亡，屍身被投入河中，享年一百零七歲。這時是隋文帝開皇十三年癸丑歲（593）三月十六日。後下葬在河北磁州滏陽縣東北七十里的地方。唐德宗李適（kuò）贈謚號曰「大祖禪師」。

《續高僧傳》則說慧可是被道恆法師嫉妒而加害。當時道恆是個頗有名氣的高僧，門下有千餘弟子，他看到慧可講經，指斥慧可講的是魔法，而且派出最聰明的弟子前去辯論。但這些弟子去到慧可那裡，無一不被慧可的風采和造詣折服，再也不想回去了。道恆質問這些弟子：「我費盡心血開你們的智慧，你們爲何背叛師門而去？」弟子們回答說：「我等眼目本來挺正的，就是師父你把我們教邪了。」（原文是：「眼本自正，因師故邪耳。」[1]）道恆更加惱怒，多次加害慧可。

有民間傳說，慧可屍體被投入河中後，又從水裡漂出，盤腿打坐，雙目微閉，安詳如生，逆流而上十八里到蘆村以北，被葬在那裡。唐朝時，就在蘆村以北修元符寺，並建二祖靈骨塔，以示紀念。這裡形成的村落因此稱二祖村。

後有禪門弟子皓月不明二祖慧可大師既已證悟成佛，何來「還債」之說？「還債」證明還是凡夫。便以之向長沙景岑禪師（南泉普願大弟子）請教，景岑對此做了精彩回復。現將其文摘錄如下：

皓月供奉問長沙岑和尚：「古德云：『了即業障本來空，未了應須償宿債。』只如師子尊者、二祖大師，爲甚麼得償債去？」沙曰：「大德不識本來空。」月曰：「如何是本來空？」沙曰：「業障是。」曰：「如何是業障？」沙曰：「本來空是。」月無語，沙以偈示之曰：「假有元非有，假滅亦非無。涅槃償債義，一性更無殊。」[2]

慧可一生以游化爲務，雖無固定寺廟，但也帶出了一些傑出弟子，這些弟子中見於記載的有八人，即璨禪師、惠禪師、盛禪師、那老師、端禪師、長藏師、真法師、玉法師[3]。其中，僧璨是慧可的衣缽傳人，也是禪宗三祖。僧璨得法後，遵師之囑，長期隱居於皖公山（今安徽安慶市潛山縣）。後遇北周武帝於西元 574 年下詔滅佛，577 年北周滅北齊後，繼續推行滅佛政策，一直持續到 578 年，此即二祖所言之國難。僧璨繼而到太湖縣司空山隱居，居無定所，乞食爲生，長達十幾年，當時沒有人知曉他的一切。

直到隋朝（581—618）統一天下後，西元 592 年有個叫道信的小沙彌來問法求解脫。經僧璨一番指點，道信言下大悟，此後便不離僧璨左右，侍奉尤謹，將近十年。在此期間，僧璨屢次勘驗道信的心性，確信他悟境圓熟後，把禪宗依法付囑於他。即《五燈會元》所謂「祖屢試以玄微，知其緣熟，乃付衣法」。付法後，僧璨傚彷二祖游化四眾（不允許道信陪同），前往廣東羅浮山停留兩年，弘揚禪法，信眾甚多，後返回安徽。西元 606 年，僧璨示寂，享年九十多歲。[4]

㈢四祖道信付法五祖弘忍與牛頭法融

1.道信與弘忍

道信（580—651），俗姓司馬，原籍河內（今河南沁陽），生於永寧（今湖北廣濟），禪宗四祖。

道信生而超異，自幼苦讀孔孟老莊典籍，且仰慕大乘佛法，空閑時愛跑到寺廟聽經。當聽到這些佛經時，他感到很親切，理解起來沒有障礙，就好像以前學過一樣。七歲時，道信就出家爲僧，但爲他剃度的師父戒

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 567 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 61 頁。
[3] 參見廣州華林祥寺編、光明主編《達摩祥學研究》（上冊），2003，第 249 頁。
[4] 本段參見〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 61—62 頁。

行不清淨，作爲弟子的道信反過來勸諫師父要潔身自好。然而儘管他多次勸說，師父卻不聽。道信依然嚴格自律，秘密獨自持守齋戒，達五年之久。他的師父對此渾然不知。可見道信自幼品行高潔，雖然遇到不好的師父，非但沒有被師父帶偏，反而出淤泥而不染，這很難得。《續高僧傳》載：

初七歲時，經事一師，戒行不純，信每陳諫，以不見從，密懷齋檢，經於五載，而師不知。又有二僧，莫知何來，入舒州皖公山靜修禪業，聞而往赴，便蒙授法，隨逐依學，遂經十年。[1]

西元 592 年，道信剛跨入十四歲，他聽說舒州皖公山（今安徽潛山市的天柱山）有兩個高僧在隱修，便進山參謁問法。據《傳法寶紀》，這兩個僧人即僧璨及其同學定禪師。在僧璨的指點下，道信當下大悟。道信證道後，便跟隨僧璨往返隱修於司空山、天柱山、霍山、英山、青獅山等的皖山山系之間，隨侍師父將近十年。其間，僧璨隨機點撥道信並不斷錘煉他，直到因緣成熟，僧璨將二祖傳給他的袈裟和缽傳付道信，並留下四句偈。此時，接續如來正法的道信，才二十四歲左右。《五燈會元》載：

至隋開皇十二年壬子歲，有沙彌道信，年始十四，來禮祖曰：「願和尚慈悲，乞與解脫法門。」祖曰：「誰縛汝？」曰：「無人縛。」祖曰：「何更求解脫乎？」信於言下大悟，服勞九載。後於吉州受戒，侍奉尤謹。祖屢試以玄微，知其緣熟，乃付衣法，偈曰：「華種雖因地，從地種華生。若無人下種，華地盡無生。」[2]

《續高僧傳》載，僧璨準備南下廣東羅浮山弘法，不許道信隨他前往，令道信繼續住山，如此於法必有大利益。「師往羅浮，不許相逐：『但於後住，必大弘益。』」（《續高僧傳》卷二十一）[3]僧璨離去後，道信繼續留在皖公山，晝夜精勤用功，悟境日臻。不久，道信正式出家，住江西吉州寺。此後，他經常往返於湖北、江西之間弘道傳法。西元 606 年，僧璨從廣東羅浮山回到安徽，道信也回到安徽侍奉其師，直到僧璨圓寂。僧璨此番南下廣東傳法，開了禪宗由北方向南方傳播之先。

西元 617 年，隋末天下大亂，盜賊四起。道信到吉州城時，遇城中百姓被盜賊圍困達七十多天，城中極度缺水，人人疲睏，刺史對此沒有絲毫辦法，焦急萬分。道信入城後，城裡竟又冒出了井水，刺史感激萬分，請問道信：「盜賊什麼時候才能退去？」道信答：「但念般若。」刺史下令全城百姓齊聲念誦般若，才一會兒工夫，城外的群賊就看見城牆四週出現了許多威猛無比的勇士，不敢繼續圍攻此城，紛紛潰逃。此城的危險得以解除。《續高僧傳》載：

被賊圍城，七十餘日，城中乏水，人皆困弊。信從外入，井水還復。刺史叩頭：「賊何時散？」信曰：「但念般若。」乃令合城同時合聲。須臾，外賊見城四角大人力士威猛絕倫，思欲得見，刺史告曰：「欲見大人，可自入城。」群賊即散。既見平定，欲往衡岳，路次江洲，道俗留止廬山大林寺。[4]

吉州城解圍後，道信欲往南嶽衡山修道，途經江洲（今江西南昌）時，爲江西廬山道俗所留，此後居大林寺將近十年。在此期間，隋朝滅亡，唐朝於 618 年開啟新紀元，天下復歸於安定。據《五燈會元》載，唐武德甲申年（624），道信應蘄州（今湖北蘄春縣與黃梅縣一帶）道俗信眾之邀，到江北弘法，後在湖北黃梅縣西雙峰山（又稱破頭山）建寺傳道。所建寺廟即今之湖北黃梅四祖寺，古稱幽居寺，又稱雙峰寺。此後，道信在寺廟居住二十多年，大弘禪法，不遠萬里前來求法的人絡繹不絕，刺史崔義玄[5]聞風後也前來禮拜問學。法顯（非東晉西天取經的法顯）、玄爽、善伏等諸師也曾先後來雙峰依道信學禪，這些皆爲道信著名弟子。《續高僧傳》曰：「自入山來三十餘載，諸州學道，無遠不至，刺史崔義玄聞而就禮。」新羅僧人法朗也曾於貞觀十年（636）入唐從道信習禪，後歸國弘揚。

---

[1] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 807 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 61—62 頁。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 807 頁。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 807 頁。
[5] 崔義玄（585—656），字義玄，貝州武城縣（今河北省故城縣）人。唐初大臣，太常卿崔漪之子。

約在西元 607 年的某天，道信在前往湖北黃梅的路上，遇到了年僅七歲的弘忍，收其爲徒。此後，經道信幾十年的調教，弘忍成長爲他最得意的弟子，接續禪宗法脈，是爲五祖弘忍大師。

弘忍（601—675），蘄（qí）州黃梅（今湖北黃梅）人，一說淮左潯陽（今江西九江）人。弘忍自幼骨相奇特，不同於一般兒童，且從小就精通佛理。道信一見他，與他對答幾番，就知道這個小孩非同尋常，所以親自到他母親那裡乞求讓小孩出家跟自己學習。弘忍的母親是個通達事理的人，並沒有爲難道信，同意弘忍出家爲道信弟子。《五燈會元》對此記載如下：

一日往黃梅縣，路逢一小兒，骨相奇秀，異乎常童。祖問曰：「子何姓？」答曰：「姓即有，不是常姓。」祖曰：「是何姓？」答曰：「是佛性。」祖曰：「汝無姓邪？」答曰：「性空故無。」祖默識其法器，即俾侍者至其母所，乞令出家。母以宿緣故，殊無難色，遂捨爲弟子。[1]

此後，道信爲他取法號曰「弘忍」，並把他帶在身邊，隨機調教。從此弘忍跟著師父往返於湖北、江西遊化，後隨師到廬山大林寺，最後定居黃梅雙峰山，總之師徒二人相依爲命幾十年，未曾分離。道信早就看出弘忍是個可造之才，曾對門人說「此子非凡，吾滅度〔後〕二十年中大作佛事」[2]，因此道信一開始就把他當作禪宗接班人來培養。弘忍也果然如師父所期望的那樣，十分好學，不怕艱辛，白天勞作，晚上靜坐，性情恬淡，戒律精嚴。道信常授之以頓漸之旨，弘忍學起來如飢似渴，不學則已，要學就學個透徹明白。道信看他「孺子可教」，便毫無保留地把平生所悟如瓶瀉般傳給他。看到愛徒這麼勇猛精進，道信內心自然歡喜異常，也許這就是孟子所言「得天下英才而教育之」的快樂吧。《宋高僧傳》載：

至雙峰，習乎僧業，不逭（huàn）艱辛。夜則斂容而坐，恬澹（dàn）自居。洎（jì）受形俱，戒檢精厲。信每以頓漸之旨，日省月試之。忍聞言察理，觸事忘情，啞正受塵渴方飲水如也。信知其可教，悉以其道授之。[3]

除了好學之外，弘忍性情敦厚，若有人欺負他，他也不爭辯，不談是非，勤懇勞作，將外在的一切視爲參禪調心的工具和對境。《楞伽師資記》載：

七歲奉事道信禪師，自出家處幽居寺，住度弘敏，懷抱真純，緘口於是非之場，融心於色空之境，役力以申供養，法侶資其足焉。調心唯務渾儀，師獨明其觀照。[4]

弘忍的人格之敦厚、學法之精進和天生之悟性得到了周邊幾乎所有人的認可。道信住世時，便有很多人從四面八方慕名而來親近弘忍以請益，此前提當然是在道信允許甚至鼓勵下，弘忍才會對這些人傳講佛法，且其所講若合符節，沒有偏差，這從側面證明弘忍已然證悟。道信晚年時，弘忍已成長爲他最得力的助手。每當他有事外出時，便將幽居寺（雙峰寺）及門下學徒交給弘忍管理和教化，弘忍則盡心盡力，爲師門分擔諸多事務。彼時，追隨四祖學禪者達五百多人[5]。

一日告眾曰：「吾武德中游廬山，登絕頂，望破頭山，見紫雲如蓋，下有白氣，橫分六道，汝等會否？」眾皆默然。忍曰：「莫是和尚他後橫出一枝佛法否？」祖曰：「善。」[6]

武德（618—626）：唐朝開國皇帝李淵的第一個年號。游廬山：即道信爲廬山僧俗所留，居大林寺時。破頭山：即前文的雙峰山。橫出一枝佛法：當指道信除了弘忍一脈，還有牛頭法融一脈，因道信已將衣缽傳給五祖弘忍，故稱牛頭法融爲憑空橫出的一枝佛法（下文有介紹）。

當道信向大眾說起自己登廬山絕頂，看到破頭山之瑞像，唯有弘忍知道背後的密意，即道信他日還會遇

[1]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 63—64 頁。
[2]〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 77 頁。
[3]〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 171—172 頁。
[4]〔唐〕淨覺：《楞伽師資記》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 901 頁。
[5] 參見印順：《中國禪宗史》，上海書店出版社，1992，第 39 頁。
[6]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 64 頁。

到可荷擔禪宗正脈之人——法融。因禪宗一代只傳一人，道信已將衣缽傳給弘忍，故說法融所創之牛頭宗爲憑空橫出的法脈。此脈也不在當年達摩祖師預言的「一花開五葉」之範疇。

《五燈會元》載，西元 643 年，唐太宗因仰慕道信大德，數度下詔令道信赴京。道信皆以年邁多疾爲由，上表婉言謝絕。如此反覆三次後，第四次太宗動真格，派使者告知道信，如果不赴京，就取其首級前來。使者到雙峰山宣讀聖旨後，道信大師主動把脖子架到使者刀上，神色莊重。使者大爲驚異，回去後將此事奏報太宗。太宗非但不怪罪道信，反而對他更加欽慕，賜以諸多珍寶絲綢，尊重並成就他的志向。原文如下：

後，貞觀癸卯歲，太宗向師道味，欲瞻風彩，詔赴京，祖上表遜謝。前後三返，竟以疾辭。第四度命使曰：「如果不起，即取首來。」使至山諭旨，祖乃引頸就刃，神色儼然。使異之，回以狀聞。帝彌加欽慕，就賜珍繒，以遂其志。[1]

西元 651 年，道信命弘忍建好毗盧塔（又名真身塔、慈雲塔），後將衣缽傳給弘忍。交代完後事，道信安坐而逝，享年七十二歲。一年後塔門無故自己打開，道信肉身完整，宛如生前。《五燈會元》曰：「塔於本山。明年四月八日，塔戶無故自開，儀相如生。爾後，門人不敢復閉。」這座毗盧塔是中國禪宗僧人第一座真身墓塔。

四祖道信是禪宗發展史上一個重要的里程碑。從初祖達摩到三祖僧璨，禪宗皆無固定傳法場所，祖師們奉行避世離群、居無定所、乞食爲生的苦行僧之參禪方式。直到道信這裡，才一改這種參禪方式，放棄頭陀苦行，提出「農禪并舉」，「把居無常處的游化生活轉爲常住一地的聚居生活。尤其是道信倡導『作坐並重』，即勞動與坐禪並重，更是一個史無前例的創造，把勞動引進禪門，把勞動轉化爲修行的重要內容，與傳統的乞食生活告別」[2]。至此，禪宗有了固定場所，得以建立穩定且具規模之僧團，爲禪法的廣泛普及奠定了基礎。禪宗也得到了上至皇帝下至百姓，以及佛家其它各大宗派的認可。

道信在雙峰山推行農禪並重，講究自食其力，不僅解決了寺院僧眾的吃飯問題，打破了以往僧眾僅靠貴族或百姓供養的傳統，減輕了國家及百姓的負擔，甚至在寺院庫房充盈之時能夠救濟百姓，豐富了寺院存在的意義和價值。此後的一千多年中，寺院不僅是弘法場所，在特殊時期，還經常扮演賑災中心、孤兒院的角色，這些舉措使佛法進一步深入民心，也是古代僧侶在百姓心中深受尊敬之緣由。

此外，道信還將戒行與禪修結合，將《楞伽經》與《般若經》等相融，開啟了知解與踐行、漸修與頓悟、坐禪與農務並行的禪風。道信的禪修理論和方法，不僅直接爲弘忍「東山法門」的創立奠定了基礎，也開啟了往後禪宗多向發展的端緒，促使禪宗迎來其蓬勃發展時期。道信之後，禪宗開始傳講《楞伽經》《文殊師利般若經》等。

道信去世後，弘忍執掌雙峰寺（四祖寺），大弘禪法。唐咸亨年間（670—674），弘忍在黃梅東山（黃梅馮茂山）開闢新寺廟，此即東山寺或東禪寺，後改稱五祖寺，以延續禪宗法脈，史稱「東山法門」。雙峰寺與東山寺相距二十多公裡（高德地圖顯示）。弘忍移居東山寺弘法後，信徒日增，每個月都有千餘人前來請益，可見東山寺法席之盛。而弘忍雖沒有常讀經，也不對照經文講授，但其所講無不妙合玄旨（此正如南宋陸九淵所言，開悟後天理只在此心（道心、佛心），所謂「六經皆我註腳」[3]）。《楞伽師資記》載：「時四方請益，九眾師橫，月逾千計，生不曬文，而法義符玄旨。」[4]《傳法寶紀》也說，弘忍「既受付囑，令望所歸，裾（jū）屨（jù）湊門，日增其倍。十餘年間，道俗受學者，天下十八九。自東夏禪匠傳化，乃莫之過」[5]。從道信入滅，再到弘忍建東山寺弘傳「東山法門」，已有二十餘載，天下道俗受學者，十之八九皆歸附於

[1]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 64 頁。
[2] 魏道儒主編《世界佛教通史》第四卷《中國漢傳佛教》，中國社會科學出版社，2015，第 461 頁。
[3] 陸九淵：《陸九淵集・語錄上》，鍾哲點校，中華書局，1980，第 395 頁。
[4]〔唐〕淨覺：《楞伽師資記》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 901 頁。
[5] 印順：《中國禪宗史》，上海書店出版社，1992，第 39 頁。

弘忍。這印證了其師當年對他的預言真實不虛。至此，達摩禪法已從籍籍無名發展到天下皆知的地步，當歸功於道信及弘忍的努力。

但當時有人對弘忍在深山老林之中傳道不理解，認爲在城市中建立傳法中心或許更有利於傳播學問，弘忍對此做出了回答。弘忍的回答體現了佛家出世思想的性格。佛家培養大成就者主張遁世潛修，喜在遠離人群之山居幽谷，如此才能斷絕諸多干擾和誘惑，一心修道，早日成就。直到六祖慧能出世，才將這一方式進行變革，使佛教進一步中國化（下文將論述）。現將原文摘錄如下：

又問：學問何故不向城邑聚落，要在山居？答曰：大廈之材，本出幽谷，不向人間有也。以遠離人故，不被刀斧損斫（zhuó），一一長成大物，後乃堪爲棟樑之用，故知棲神幽谷，遠避囂塵，養性山中，長辭俗事，目前無物，心自安寧，從此道樹花開，禪林果出也。[1]

弘忍繼承了道信的思想遺產，並在此基礎上又進行新的發揮創造。除了繼續講解《楞伽經》《文殊師利般若經》外，他還注重弘傳《金剛經》以印心，從此《金剛經》成爲禪宗根本經典。弘忍的主要思想集中在《修心要論》一文中，此文由弘忍口述，後世弟子整理而成。總之，弘忍進一步發揚了道信「農禪并舉」的思想並付諸實踐，提出「四儀（行住坐臥）皆是道場，三業（身口意）咸爲佛事」（《楞伽師資記》），把禪僧的一切活動（包括生產勞動）皆視爲禪修，爲日後百丈懷海等禪師進行農禪結合、自食其力之改革提供了理論依據。此後，僧人居寺院自力更生，寓禪於生活之中，把劈柴、挑水、做飯、掃地等都當作佛事，這種參禪方式和生活方式成爲寺廟常態延續了下來。

弘忍時代，禪宗發展迅速，學禪之人越來越多。弘忍的弟子雖然數以萬計，但是能擔負弘法重任的法嗣並不多，衹有十人左右，弘忍自述曰：「如吾一生，教人無數，好者並亡，後傳吾道者，只可十耳。」（《楞伽師資記》）[2]。這十人即神秀、智詵、劉主簿、惠藏、玄約、老安（慧安）、法如、慧能、智德和義方。其中，以神秀、慧能最爲著名。彼時，神秀居北方，傳承《楞伽經》，發展出禪宗漸門（漸悟之禪法），世稱「北禪」；而慧能則在南方傳播頓門，以《金剛經》等般若經爲所依，世稱「南禪」。

2.道信與法融

五祖弘忍主動度化牛頭法融的典故頗爲精彩，現根據《續高僧傳》《五燈會元》等對其簡單介紹如下：

法融（594—657），亦稱「牛頭山僧」「融大師」「慧融」，禪宗牛頭宗初祖。俗姓韋，潤州延陵（今江蘇丹陽）人。自幼博通經史，十九歲時便讀得滾瓜爛熟、通達無礙，後讀佛家《般若經》有悟，入茅山（今江蘇句容）依三論宗的炅法師出家，學《中論》《百論》《十二門論》等三論宗根本經典，歷時二十餘年。直到其師圓寂後，法融便漫遊江浙等地聽聞佛法。此時，法融雖於佛法有精深造詣，但自覺沒有實證。

貞觀十七年（643），法融前往金陵（今江蘇南京）牛頭山幽棲寺北岩下別立茅茨禪室，終日禪坐，專心修行。幾年之間，有一百多人前來追隨他學習。後感來百鳥獻花的瑞兆，不僅如此，虎狼巨蟒等飛禽走獸還很喜歡聚在他的禪修後院，且都溫順無比。自從法融進山修行後，這些猛獸不再害人，人們可以在山中暢行無阻。有兩頭鹿跑到法融石室裡聽法，甚至法融把食物放到手上給它們吃東西，它們都沒有任何驚恐之意。這是法融心具大悲而感百獸自然馴化的奇跡。《續高僧傳》曰：「故慈善根力，禽獸來馴，乃至集於手上而食，都無驚恐。」[3]法融骨相與二祖慧可一樣，頭頂有五嶽隆起，且鶴立雞群，超凡脫俗。書載：「然融儀表瑰異，相越常人，頭顱巨大，五嶽隆起，眉目長廣，顙（sǎng）頰濃張，龜行鶴視，聲氣深遠，如從地出，立雖等倫，坐則超眾。」[4]這是非常吉祥智慧的大成就之相。

---

[1] 〔唐〕淨覺：《楞伽師資記》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 901 頁。
[2] 〔唐〕淨覺：《楞伽師資記》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 901 頁。
[3] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 799 頁。
[4] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》（中），郭紹林點校，中華書局，2014，第 802 頁。

相傳四祖道信某天看到牛頭山有瑞兆，知道有奇異之士在此山修行，便前往尋訪，給其指示心性，傳付禪宗頓教法門而返。別人都是弟子尋找師父，而法融卻是師父尋找弟子，可見他確有不同於常人之處。《五燈會元》記載了這對師徒見面，以及五祖向法融傳授禪門心要的情形：

祖遂入山。見師端坐自若，曾無所顧。祖問曰：「在此作甚麼？」師曰：「觀心。」祖曰：「觀是何人？心是何物？」師無對，便起作禮曰：「大德高棲何所？」祖曰：「貧道不決所止，或東或西。」師曰：「還識道信禪師否？」祖曰：「何以問他？」師曰：「向德滋久，冀一禮謁。」祖曰：「道信禪師，貧道是也。」師曰：「因何降此？」祖曰：「特來相訪，莫更有宴息之處否？」師指後面曰：「別有小庵。」遂引祖至庵所。繞庵，唯見虎狼之類。祖乃舉兩手作怖勢，師曰：「猶有這個在？」祖曰：「這個是甚麼？」師無語。

少選，祖卻於師宴坐石上書一佛字，師睹之竦然。祖曰：「猶有這個在？」師未曉，乃稽首請說真要。祖曰：「夫百千法門，同歸方寸。河沙妙德，總在心源。一切戒門、定門、慧門、神通變化，悉自具足，不離汝心。一切煩惱業障，本來空寂。一切因果，皆如夢幻。無三界可出，無菩提可求。人與非人，性相平等。大道虛曠，絕思絕慮。如是之法，汝今已得，更無闕少，與佛何殊？更無別法。汝但任心自在，莫作觀行，亦莫澄心，莫起貪嗔，莫懷愁慮。蕩蕩無礙，任意縱橫。不作諸善，不作諸惡。行住坐臥，觸目遇緣，總是佛之妙用，快樂無憂，故名爲佛。」

師曰：「心既具足，何者是佛？何者是心？」祖曰：「非心不問佛，問佛非不心。」師曰：「既不許作觀行，於境起時，心如何對治？」祖曰：「境緣無好丑，好丑起於心。心若不強名，妄情從何起？妄情既不起，真心任徧知。汝但隨心自在，無復對治，即名常住法身，無有變異。吾受璨大師頓教法門，今付於汝。汝今諦受吾言，只住此山，向後當有五人達者，紹汝玄化。」祖付法訖，遂返雙峰終老。師自爾法席大盛。[1]

稽首：古時一種跪拜禮，叩頭至地，是九拜中最恭敬的禮拜方式。心源：佛家之心有真心和妄心之別，本段中四祖所談之心皆指真心，亦即佛心、道心、心性、法身等等。向後當有五人達者，紹汝玄化：意思是此後將有五代弟子傳承牛頭法融之旨。

法融苦讀幾十年的經典，復又居山禪修多年，本身的佛法造詣就極高，只差臨門一腳了。四祖看到機緣成熟來到牛頭山，而法融此前亦仰慕四祖已久，常常在牛頭山對著雙峰山頂禮，恨不能親往雙峰山當面參謁。師知徒、徒仰師，這師徒二人早已在冥冥中埋下了法緣。此番師徒相見，免去了調心、建立信任等諸多環節，他們是一起步就處於生命的高度交融中。

四祖很會創造傳法的時機，先讓法融引領其到後院，見到虎狼之類的猛獸，故作恐怖之狀，引起法融的疑惑而問四祖：「還有這個在？」意思是四祖竟然還被這些幻相所欺？而四祖故意問「這個」是什麼，直問得法融無語，暫時讓他停止了大腦的思考，轉移了注意力。後四祖又在法融座上寫下「佛」字，法融見字後，沒有任何心理準備，感到驚悚害怕，進一步轉移了他的注意力。四祖適時問法融：「還有這個在？」法融不明其意，叩頭跪拜四祖，請傳佛法真諦。此處體現了古時的師道尊嚴，師理當處於高位，徒必須處於低位，如此才能將無上法要傳遞下去。四祖則用語言爲法融指示心性空有不二，且能生起萬法妙用之真諦，爲其蕩相遣執，令其舍棄有爲法，趣入無爲法，恆時安處於心性中。法融頓悟成佛。四祖付法完畢，即返回雙峰山。從此以後，法融講席大盛於前。

唐永徽三年（652），法融受邑宰蕭元善之邀到建初寺講說《大般若經》，聽者雲集，當講到《滅諍品》時，大地爲之震動。講經完畢，法融歸牛頭山。法融講經感得大地震動之事，引發了大唐五王之一的博陵王崔玄暐（wěi，639—706）前來向法融請疑，法融以禪機問對的方式與其來回往覆。此後，法融以此方式接引

[1]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第73—74頁。

了大批學人。

西元 656 年，法融受邑宰蕭元善之邀，不得已離開牛頭山再次到建初寺講經，當法融說出自己無緣重返此山的預言時，「鳥獸哀號，逾月不止。庵前有四大桐樹，仲夏之月，忽自凋落」[1]。西元 657 年，法融講經後圓寂，享年六十四歲。後世稱其禪法爲「牛頭禪」，稱其法系爲「牛頭宗」。牛頭禪同時受三論宗和禪宗之影響，著眼於空性，禪風重在「無事爲悟，忘情爲修」，與道信禪法不盡相同。圭峰宗密對牛頭宗的特點評論如下：

牛頭宗者，從四祖下傍出。根本有慧融禪師者，道性高簡，神慧聰利。先因多年窮究諸部般若之教，已悟諸法本空，迷情妄執。後遇四祖，印其所解空理，然於空處顯示不空妙性故。不俟久學，而悟解洞明。四祖語曰：「此法從上只委一人，吾已付囑弟子弘忍訖（即五祖也）。汝可別自建立。」後遂於牛頭山，別建一宗，當第一祖。展轉乃至六代。[2]

又曰：

牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。迷之爲有，即見榮枯貴賤等事；事蹟既有相，違相順故，生愛惡等情；情生則諸苦所繫，夢作夢受，何損何益。有此能了之智，亦如夢心，乃至設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。既達本來無事，理宜喪己忘情，情忘即絕苦因，方度一切苦厄。此以忘情爲修也。評曰：前（指洪州宗）以唸唸全真爲悟，任心爲修；此以本無事爲悟，忘情爲修。[3]

法融著有《心銘》，弟子有智岩、道綦、道憑等人。其中智岩爲牛頭宗二祖。牛頭宗自法融後，又傳了智岩、慧方、法持、智威、慧忠五代，後世將他們和法融并稱爲「牛頭六祖」。牛頭禪在禪宗史上有著極爲深遠的影響，其興起之初，曾與五祖弘忍的弟子神秀所傳承的「東山法門」形成分庭抗禮的局面，亦對六祖慧能所創之南宗產生過一定影響。後因南宗的盛行而逐漸被淹沒，此後一蹶不振，遞傳幾代而亡。唐朝末年，日本僧人最澄與空海等入唐求法，曾從天台山受持牛頭禪，歸國後傳授。牛頭禪因此傳入日本。

二、六祖慧能及門人：一花開五葉

㈠慧能：禪宗實際創立者

慧能（638—713），亦作「惠能」，別號曹溪大師，禪宗六祖。俗姓盧，原籍范陽（今北京宛平一帶），生於南海新州（今廣東新興縣）。

慧能父親名爲行瑫（tāo），本是范陽官員，後於唐武德年間（618—626）遭貶謫流放到嶺南新州。在當時，嶺南還是一個未開化的蠻夷之地，文明不昌。西元 638 年，慧能出生於新州，三歲時喪父，尚在襁褓中的他跟著母親無依無靠，孤苦伶仃。在過去，寡婦地位很低，經常被人欺負或瞧不起，因此母子倆日子過得很艱難。待慧能稍稍長大後，便砍柴入市，賣錢養母以維持生計。因爲父親過早去世，家裡一貧如洗，慧能讀不起書，因此從小目不識丁。儘管生於文明未開的蠻荒之地，但慧能「純淑迂懷，惠性間出。雖蠻風獠俗，漬染不深」[4]，也就是說慧能心性純良，未受過多污染。《五燈會元》對慧能的身世以及聽法前往黃梅參謁五祖的機緣做了介紹：

六祖慧能大師者，俗姓盧氏，其先范陽人。父行瑫，武德中左官於南海之新州，遂佔籍焉。三歲喪父，其母守志。鞠（jū）養及長，家尤貧窶（lóu），師樵采以給。

---

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 78 頁。
[2] 宗密：《禪門師資承襲圖》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 1003 頁。
[3] 宗密：《禪門師資承襲圖》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 1009—1010 頁。
[4] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 173 頁。

一日負薪至市中，聞客讀《金剛經》，至「應無所住而生其心」，有所感悟，而問客曰：「此何法也？得於何人？」客曰：「此名《金剛經》，得於黃梅忍大師。」祖遽告其母以爲法尋師之意。[1]

一天，慧能到集市上賣柴。剛賣完柴，聽見買柴的客人持誦《金剛經》。慧能立即被吸引，在一旁靜靜聽了很久也不願離去，當聽到「應無所住而生其心」時，心有感悟，便問客人：「這是什麼法？從什麼人那裡得來的傳承？」古人學法非常注重師承，這是常識。因爲東方文明的傳承，一直強調「文」「獻」雙彰：不僅要有經典——「文」，更要有將經典活出來的人——「獻」。「獻」的傳承就是師承。人生修學如無師承，將永不得其門而入，因而六祖有此一問。他明白祇有找到那個把《金剛經》活出來的「獻」給他傳授，才能證悟此經密義而成佛，不然他祇需花點錢買本《金剛經》再找個人給他讀就可以了，大可不必千里迢迢地跑去找師父。無師則無道，得師即得生，這是古人尊師重道的原因。客人回答：「這叫《金剛經》，我是在黃梅弘忍大師處得到此經的傳承。弘忍大師傳承此經並勸導眾人受持，如此即得見性，直了成佛。」在聽到弘忍大師的名號及見性成佛之語時，他內心立即產生了抑制不住的渴仰之情，很想馬上拜見弘忍大師，一刻也不能等，猶如一個焦渴了很久的人強烈地想要喝水一樣。《宋高僧傳》載：「能聞是說。若渴夫之飲寒漿也，忙歸，備所須留奉親老。」[2]

客人也勸他去湖北黃梅參謁五祖。但慧能左右爲難地對客人說：「緣有老母，家乏欠缺；如何拋母，無人供給？」[3]意思是說，我還有個老母親需要贍養，而家中貧困沒有一點存糧，如何忍心棄母而去，讓她無衣無食呢？慧能深受中國儒家孝道文化的影響，是個大孝子，對母親極度孝順。客人被他的孝心感動，又見他真心想求法，就給他一百兩銀子（《祖堂集》記載的是一百兩，《六祖壇經》記載的是十兩）以安頓母親並充當路費。慧能回到家後，立即把母親的吃穿用度安頓好，才放心辭母北行。《宋高僧傳》載：

咸亨中，往韶陽，遇劉志略。略有姑無盡藏，恆讀《涅槃經》。能聽之，即爲尼辨析中義。怪能不識文字，乃曰：「諸佛理論，若取文字，非佛意也。」尼深嘆服，號爲行者。有勸於寶林古寺修道，自謂己曰：「本誓求師，而貪住寺取乎道也，何異卻行歸捨乎？」明日遂行，至樂昌縣西石窟，依附智遠禪師，侍座談玄。遠曰：「行者迨非凡常之見龍，吾不知，吾不知之甚矣！」勸往蘄春五祖所印證去，「吾終於下風請教也」。[4]

唐咸亨（670—674）中：此處《五燈會元》記爲唐咸亨二年，即西元 671 年，慧能三十四歲。

當他走到廣東韶關時，遇到一位叫劉志略的行者，與他結爲好友。劉志略的姑姑是一位比丘尼，名無盡藏，經常讀誦《涅槃經》，但是不解其中義。慧能就讓無盡藏讀《涅槃經》給他聽，聽完即通達經文妙義，並爲無盡藏解說辨析。無盡藏卻對慧能連字都不認識又理解經義表示懷疑，慧能說出了千古名言：「諸佛妙理，如果僅僅滯留在文字相上，不是佛之本意。」（《五燈會元》載：「諸佛妙理，非關文字。」[5]）意思是告訴無盡藏，祇有穿透文字的迷霧，不爲其所惑，才能理解佛陀背後的真意。無盡藏一聽就知道慧能不簡單，深爲嘆服，稱他爲有道之士。一時間，慧能名聲傳遍整個鄉里，大家競相前來禮拜請教。眾人想在附近的寶林古寺舊地上爲他建一個修行場所，請他在此居住，慧能自言自語說：「我本來是要前往黃梅求師問道才出來的，如今改變初衷貪戀住寺修道，這無異於一個剛出門的人，沒走幾步又回家去了。」因此第二天果斷辭別眾人前行，到廣東樂昌縣西石窟從智遠禪師（事蹟不詳）學禪，相互切磋論道。一番交流後，智遠對他說：「沒想到你擁有如此超凡的悟性，依你剛纔這番高見來看，很多都遠在我之上，我實在沒有能力教導你。」於是智遠也勸他到湖北黃梅五祖弘忍那裡去印證所悟，慧能也就前往黃梅去了。

---

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 67 頁。
[2] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 173 頁。
[3] 〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 85 頁。
[4] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 173 頁。
[5] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 67 頁。

一個多月後，慧能到達黃梅東山。弘忍大師一見到他，心中了了分明，眼前之人非同尋常。《五燈會元》載：「忍大師一見，默而識之。」[1]但又看到慧能個子矮小，其貌不揚，弘忍還是想試探一下他的深淺，於是跟他對話了一番，這番對話非常精彩，摘錄如下：

祖問曰：「汝自何來？」盧曰：「嶺南。」祖曰：「欲須何事？」盧曰：「唯求作佛。」祖曰：「嶺南人無佛性，若爲得佛？」盧曰：「人即有南北，佛性豈然？」祖知是異人，乃訶曰：「著槽廠去。」盧禮足而退，便入碓（duì）房，服勞於杵（chǔ）臼（jiù）之間，晝夜不息。經八月，祖知付授時至，遂告眾曰：「正法難解，不可徒記吾言，持爲己任。汝等各自隨意述一偈，若語意冥符，則衣法皆付。」[2]

弘忍開門見山地問：「你從哪裡來，想求什麼事？」慧能亦直陳心中之志：「弟子是嶺南人，來這裡只想成佛！」可見慧能的確是個大根器之人，直奔成佛而來，換成一般人，大多沒有這個氣魄和膽量。弘忍進一步試探說：「你是嶺南獦獠（gé liáo，古代對南方少數民族的稱呼，指未開化或沒有知識的人），如何能作佛？」慧能說：「人有南北之分，佛性豈有南北之別？」意思是無論南方人北方人，都能成佛。弘忍更加確定慧能的天分異於常人，故意當眾輕視他，吩咐他到碓坊杵米，隨眾勞動（此時弘忍的東山寺繼續實行農禪并舉的措施，白天勞作，晚上習禪）。慧能在嶺南聽到弘忍大師的名號時，便與弘忍心心相印，在經過一個多月的長途跋涉，見到弘忍大師時更毫無保留地信任他。因此無論弘忍吩咐他做什麼他都照做，心中沒有任何遲疑。杵米是個艱苦的體力活，慧能本就是個能吃苦的人，他就這樣晝夜不停地幹了八個月碓坊的雜活。此時，弘忍洞悉傳付衣法時機已經來臨，因此召集眾人，命各人作一偈呈驗自己的悟境，並說誰作的偈子契合佛法密意，就把衣法傳給誰。

時會下七百餘僧，上座神秀者，學通內外，眾所宗仰，咸推稱曰：「若非尊秀，疇敢當之？」神秀竊聆眾譽，不復思惟，乃於廊壁書一偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」祖因經行，忽見此偈，知是神秀所述，乃讚歎曰：「後代依此修行，亦得勝果。」其壁本欲令處士盧珍繪楞伽變相，及見題偈在壁，遂止不畫，各令念誦。[3]

神秀（約 606—706）：禪宗北宗創始人。俗姓李，汴州尉氏（今屬河南）人，少習儒業，博通經史。於西元 625 年出家皈依佛教，尋師訪道，深究佛典。五十歲（約 656）時至蘄州參學五祖弘忍於黃梅雙峰山東山寺。在弘忍處，神秀做打柴、提水等雜役長達六年，深得弘忍器重。弘忍曾感嘆「東山之法，盡在秀矣」（〔唐〕張說《荊州玉泉寺大通禪師碑銘・並序》）[4]，將其推爲上座，作「教授師」，爲其得力助手。慧能於西元 671 年到弘忍處學禪時，神秀已追隨弘忍十五年之久了。博學多才、相貌偉岸的神秀，與從蠻夷之地前來且目不識丁的慧能形成鮮明對比，大家不把慧能放在眼裡是有一定道理的。弘忍圓寂後，神秀到荊州當陽山玉泉寺傳授禪法，門人眾多。九十多歲時奉詔入都，爲武則天、中宗、睿宗所尊崇，號稱「三帝國師」，卒謚「大通禪師」。因神秀在北方弘揚禪宗漸法，其法系被稱爲北宗；六祖慧能在南方弘揚禪宗頓法，其法系被稱爲南宗。神秀弟子主要有普寂（651—739）、義福（638—713）等人。

當時，弘忍座下有七百多僧眾，神秀禪師爲上座弟子，學通佛、儒，爲大眾所尊崇，因此大家都稱讚他說：「若不推尊神秀上座來承接此衣法，誰敢承當呢？」神秀在背地裡聽到眾人的稱譽，也不再考慮什麼，來到五祖堂前走廊的牆壁上寫下一首偈：「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」弘忍從這裡經過，忽然看到這首偈子，心中明白是神秀所寫，對大眾讚歎說：「後世如能依此偈修行，也能獲證很好的果位。」此偈不是從本性入手，所揭示者爲漸修法門，被後世稱爲《無相偈》。《六祖壇經》（原曹溪

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 68 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 65 頁。
[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 65 頁。
[4] 任繼愈主編《中華傳世文選》第三冊《唐文粹》，吉林人民出版社，1998，第 671 頁。

本，以下凡摘引《壇經》原文者，皆從此本）記載了弘忍對神秀之偈所作的點評，現將其文摘引如下：

祖曰：「汝作此偈，未見本性，只到門外，未入門內。如此見解，覓無上菩提了不可得。無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中，唸唸自見萬法無滯，一真一切真，萬境自如如。如如之心，即是真實。若如是見，即是無上菩提之自性也。」[1]

後來，圭峰宗密在其《禪門師資承襲圖》一文中，亦對此偈作過評論，曰：「此但是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本空，心性本淨，悟既未徹，修豈稱真。」[2]然而禪宗要接引的乃是上根器者，但歷來上根器之人少之又少，絕大多數人都是中下根器者，無法承接禪宗頓法，但又要給他們指明修行道路，怎麼辦？神秀的漸法就是一條很好的道路。是故五祖弘忍並不否認神秀的漸法，而是鼓勵他大力弘揚。（不過，慧能在《六祖壇經・頓漸品第八》中提出，法無頓漸之分，因人有利鈍之別，故見有疾遲，才強名曰頓漸。）這面牆壁本來是要讓處士盧珍繪製《楞伽經》的變相故事，弘忍見神秀在上面作偈，便下令不畫了，令眾人念誦此偈，必有大利益。

盧在碓坊，忽聆誦偈，乃問同學：「是何章句？」同學曰：「汝不知和尚求法嗣，令各述心偈？此則秀上座所述，和尚深加嘆賞，必將付法傳衣也。」盧曰：「其偈云何？」同學爲誦，盧良久曰：「美則美矣，了則未了。」同學訶曰：「庸流何知，勿發狂言。」盧曰：「子不信邪？願以一偈和之。」同學不答，相視而笑。

盧至夜，密告一童子，引至廊下。盧自秉燭，請別駕張日用於秀偈之側，寫一偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃。」祖後見此偈曰：「此是誰作，亦未見性。」眾聞師語，遂不之顧。

逮夜，祖潛詣碓坊，問曰：「米白也未？」盧曰：「白也，未有篩。」祖於碓以杖三擊之，盧即以三鼓入室。[3]

當時，慧能在碓房正杵著米呢，忽然聽到有人念誦神秀的偈，就問這是哪裡的章句。同學說：「難道你不知道弘忍大師要尋求衣法傳人，令門人各自作偈以述所悟？此偈是神秀上座所作，弘忍大師對此頗爲讚賞，必會把衣法傳付給他的。」慧能又問：「他的偈子是怎麼說的？」同學於是爲他念誦了偈子，慧能聽後思考了好一會兒說：「這首偈子好是好，但還沒有見性。」同學大聲斥責說：「你一個庸俗之輩怎會知道其中奧妙？不要口出狂言！」慧能說：「你不信我的話？我願意也作一偈來附和他這首偈子。」同學根本不搭理他，他們就互相看著對方冷笑。

慧能自到東山寺以來，一直在碓房杵米，從未到過五祖堂前的走廊。因此到了晚上，慧能悄悄叫來一個童子，讓他帶路把自己領到走廊下。慧能舉起蠟燭，請別駕（相當於副州長）張日用在神秀之偈旁邊寫下自己的偈子：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃。」眾人見後，紛紛感到詫異，覺得書寫此偈之人必定已經見性。弘忍見到後，恐眾人爲害慧能，故意說：「這首偈子是誰寫的？也沒有見性。」眾人聽到五祖這麼說，便也不把它當一回事了。

但到了夜深時刻，弘忍偷偷地潛到碓坊，問慧能：「米白了沒有？」這是問他準備好承接大法沒有。慧能說：「白是白了，但沒有篩子過濾。」意思是已經去掉稻穀的外殼，打磨出了白米，只差最後的篩子過濾一下就行了，就是說自己還需要指點一下。弘忍用手杖擊地三聲，慧能立刻明白師父用意，於三更時分來到師父的房間。弘忍給慧能傳法的情形載於《六祖壇經》：

祖以袈裟遮圍，不令人見，爲說《金剛經》。至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟：一切萬法不離自性。遂啟祖言：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動

[1] 江泓、夏志前校註《壇經四古本》，羊城晚報出版社，2011，第 70 頁。
[2] 宗密：《禪門師資承襲圖》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 967—968 頁。
[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 66 頁。

搖；何期自性，能生萬法。」

祖知悟本性，謂惠能曰：「不識本心，學法無益；若識自本心，見自本性，即名：丈夫、天人師、佛。」三更受法，人盡不知。便傳頓教及衣缽雲：「汝爲第六代祖，善自護念，廣度有情，流佈將來，無令斷絕。」[1]

慧能在廣東時因聽《金剛經》有所理悟，經八個月的調心後，亦是聽弘忍所傳講之《金剛經》而獲得證悟，故知到五祖弘忍和六祖慧能時期，《金剛經》已成爲禪宗的根本經典，《金剛經》就是禪，禪就是《金剛經》。慧能證悟後，從其心性中流出了一首偈子——「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法」[2]，充分闡述了他對自性的認識。弘忍聽了慧能的偈子，當下肯認慧能已經見性，已然證悟。因此給慧能傳法付衣，推其爲禪宗六祖，並叮囑他好好守護並傳續禪宗法脈，不要斷送在他手上。同時，預言禪法傳到他這一代，大眾的信心已經很成熟，衣缽不用再傳下去，否則成爲爭端之物，令他到遙遠的深山野林隱居起來，等待合適的時機再出來教化眾生。否則他這個受持衣缽之人，將有性命之憂。慧能又問應該隱遁到哪裡，弘忍回答：「逢『懷』就停下，遇『會』就藏起來。」《五燈會元》載：

盧行者跪受衣法，啟曰：「法則既受，衣付何人？」祖曰：「昔達磨初至，人未之信，故傳衣以明得法。今信心已熟，衣乃爭端，止於汝身，不復傳也。且當遠隱，俟時行化。所謂受衣之人，命如懸絲也。」盧曰：「當隱何所？」祖曰：「逢懷即止，遇會且藏。」[3]

弘忍給慧能傳法付衣後，恐別人會嫉妒陷害他，便令他馬上離去。慧能說自己是嶺南人，現在又是深夜，不認得南去的路。弘忍則將他連夜送往九江渡口，引發了禪宗史上著名的對話。《六祖壇經》載：

三更領得衣缽。五祖送至九江驛。祖令惠上船，惠能隨即把櫓。祖云：「合是吾渡汝？」惠能云：「迷時師度，悟了自度。度名雖一，用處不同。惠能生在邊方，語音不正，蒙師付法，今已得悟，只合自性自度。」祖云：「如是，如是。以後佛法由汝大行矣。汝今好去，努力向南，不宜速說，佛法難起。」[4]

上了船，慧能請師父坐好，隨即搖櫓划船。五祖說：「畢竟是我渡你啊！」慧能說：「迷的時候師父度，開悟之後應該自度。雖然皆是『度』，聽起來名字都一樣，但實際不同。我生長在邊遠之地，語音不正，但得到師父的厚愛傳我大法，現在既已開悟，按理說當自性自度。」慧能一席話，聽得五祖連連稱讚說：「就是這樣，說的太對了！」此處，五祖再次爲慧能印心，驗證慧能所悟沒有錯。臨別時，弘忍再三叮囑他南去，並預言以後佛法將由他發揚光大。

慧能走後，弘忍便不再上堂了，大眾感到很疑惑，便去請問他。弘忍說出實情：「吾道行矣！何更詢之？」眾人聽後又問：「衣法誰得邪？」弘忍說：「能者得。」[5]眾人議論紛紛，說盧行者的名字叫「能」，而去找他的時候發現他已經不在了，就知道衣缽在他那裡，七百多僧眾便爭相去追逐慧能，以期討回衣缽。

慧能一路向南奔逃了差不多兩個月，到了大庾嶺（江西與廣東之間）時，發現後面有數百人追過來，想要奪走他的衣缽。其中有一個叫慧明（惠明）的法師，出家前曾經是四品將軍，性格和行爲粗野，意願最強烈，所以趕在眾人之前，最先追上慧能。慧明法師本來就對慧能沒什麼好感，加上被謠言所惑，懷疑是慧能偷了弘忍的衣缽，便想試探慧能是否真開悟，若是沒有開悟，便果斷殺了他奪回衣缽。但慧能立即用行動證明他是個真開悟者：慧能把衣缽放到石頭上，令這力大無比的將軍怎麼提都提不動。慧明當即明白過來，因此誠心向慧能請法。慧能借此機會指點慧明。三言兩語間，慧明當下頓悟，感激涕零地說：「我此前雖然在

[1] 江泓、夏志前校註《壇經四古本》，羊城晚報出版社，2011，第 71 頁。
[2] 關於這首偈子的詳細解釋，請讀者閱讀潘麟先生《到彼岸賞月・第十品 莊嚴淨土分》等相關著作的章節。
[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 66 頁。
[4] 江泓、夏志前校註《壇經四古本》，羊城晚報出版社，2011，第 71—72 頁。
[5] 參見〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 67 頁。

黃梅五祖弘忍處學禪，但沒有明心見性，如今承蒙你給我指示，我纔徹悟心性。是否見性，如人飲水，冷暖自知，現在你就是我的師父！」雖然他們是同門師兄弟，但如今慧明在慧能的指示言下大悟，遂禮拜慧能爲師。藏區有句諺語說得好：「上師可有千百個，根本上師唯一人。」衹有爲我們指示心性令我們明心見性的上師，方爲根本上師。此處慧能即爲慧明的根本上師。後慧明請問慧能該往何處去，慧能指點他「逢袁則止，遇明則居」。同時，慧能脫身南去。此後慧明傳法時，皆指點其徒前往禮拜六祖慧能。《六祖壇經》有載：

惠能辭違祖已，發足南行。兩月中間，至大庾嶺。

逐後數百人來，欲奪衣缽。一僧俗姓陳，名惠明，先是四品將軍，性行粗惡。極意參尋，爲眾人先，趁及惠能。惠能擲下衣缽於石上曰：「此衣表信，可力爭耶？」能隱草莽中。慧明至，提掇不動，乃喚云：「行者！行者！我爲法來，不爲衣來。」惠能遂出，盤坐石上。

惠明作禮云：「望行者爲我說法。」惠能云：「汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念。吾爲汝說。」明良久，惠能曰：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」惠明言下大悟，復問云：「上來密語密意外，還更有密意否？」惠能云：「與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。」明曰：「惠明雖在黃梅，實未省自己面目。今蒙指示，如人飲水，冷暖自知。今行者即惠明師也！」惠能曰：「汝若如是，吾與汝同師黃梅。善自護持。」明又問：「惠明今後向甚處去？」惠能曰：「逢袁則止，遇明則居。」明禮辭。[1]

慧能後來回到了曹溪（廣東韶關），繼續被惡人尋找追逐，只好躲到四會（今廣東四會），與獵人爲伍以避難，一共度過了十五年（此處依《六祖壇經》記載爲十五年，依《五燈會元》等記載則爲四五年）。在此期間，慧能隨機爲獵人講法，感化獵人行善。慧能的悟境在此過程中也逐漸穩固、圓熟起來。

一天，慧能意識到是時候出來弘法了，於是來到廣東廣州的法性寺，值遇印宗法師講授《涅槃經》，有二僧辯論風幡義理，一個說風動，一個說幡動，爭論不休，不得其門而入。慧能隨機指點，大家聽了頗爲詫異。印宗因此延請慧能到法席上，並向他執弟子禮，請教經中奧義。印宗看到慧能言語簡潔卻妙合佛理，不依經文，猜想他一定不是常人。他們早已耳聞黃梅五祖的衣缽傳給一行者，並往南方來，就問慧能是不是五祖衣缽傳人。慧能謙虛作答。

一日思惟：時當宏法，不可終遁。遂出至廣州法性寺。值印宗法師講《涅槃經》。因二僧論風幡義，一曰風動，一曰幡動，議論不已。惠能進曰：「不是風動，不是幡動，仁者心動。」一眾駭然。

印宗延至上席，征詰奧義。見惠能言簡理當，不由文字，宗云：「行者定非常人，久聞黃梅衣法南來，莫是行者否？」惠能曰：「不敢。」[2]

印宗禮請慧能將衣缽出示給大眾瞻仰。慧能果然拿出衣缽給大家禮拜。印宗內心歡喜讚歎，召集眾人於法性寺菩提樹下爲慧能剃髮，又請名德智光律師等爲他授具足戒。不久，慧能即於此寺爲大眾開演禪法。

《五燈會元》載，一年後，慧能忽然對大家說：「我不願長期在此居住，想回到故地。」於是辭別眾人回到曹溪寶林寺（今廣東韶關南華禪寺）。彼時，印宗與道俗共計一千多人前來相送。到了曹溪後，韶州刺史韋據（一說韋璩）仰慕慧能道風，帶領同僚入山迎請慧能入城到大梵寺給大眾說法，兼授無相心地戒。

此次門人將慧能的講法記錄成文，之後又在此文基礎上結合慧能弘禪的事蹟，整理爲《壇經》流傳下來。此經爲禪宗奠定了義理基礎，並成爲禪宗的根本經典之一，從此盛行於世。按佛家的規定，衹有記錄佛陀言行的著作才能稱爲「經」，其他祖師的著作都不能冠以「經」，衹能稱「論」。衹有慧能的言行記錄下來被稱爲「經」，這是佛教歷史上絕無僅有之事。此後《壇經》在流傳過程中，或因輾轉摘抄造成了內容上的變動，或因各傳承流派的見解不同而對文本進行了增刪，以至於目前《壇經》版本共計有二三十種之多。不過，

[1] 江泓、夏志前校註《壇經四古本》，羊城晚報出版社，2011，第 72 頁。
[2] 江泓、夏志前校註《壇經四古本》，羊城晚報出版社，2011，第 72 頁。

這些版本在闡述禪宗的核心理論方面是一致的，衹是當涉及禪宗流派及發展歷史時，會有較顯著的差別。[1]

此後，慧能在曹溪寶林寺說法三十餘年。故寶林寺也成爲禪宗最重要的祖庭。《宋高僧傳》載，六祖曹溪寶林寺弘法後，該地風調雨順，五穀豐登，每天從全國各地前來問禪者不計其數，乃至「擁塞於門」的程度，由此可知當時的盛況。說天下之英才盡歸於六祖門下也不爲過，他們無一不是萬里挑一的精英，因禪宗尋求的本就是大根器者。經過六祖及其數代門人的努力，禪宗後來開出五家七宗，從此走向鼎盛，法雨甘露普潤天下。正如《宋高僧傳》所說：

大龍倏（shū）起，飛雨澤以均施；品物攸（yōu）滋，逐根荄（gāi）而受益。五納之客擁塞於門，四部之賓圍繞其座。時宣秘偈，或舉契經，一切普熏，咸聞象藏；一時登富，悉握蛇珠；皆由徑途，盡歸圓極，所以天下言禪道者以曹溪爲口實矣。[2]

西元 700 年，唐中宗李顯和武則天下詔迎請神秀禪師於宮中供養，並問禪法。神秀於 701 年應召赴京，後極力推崇慧能，中宗即遣內侍薛簡往曹溪召慧能赴京。慧能以久居山林，年邁風疾，堅辭不去，薛簡懇請慧能講說禪法心要，好將所說記錄下來帶回京中覆命。之後中宗賞賜摩納袈裟、寶缽以及諸多絲綢等作爲供養，並給慧能在新興的舊居賜名「國恩寺」（今廣東雲浮新興縣六祖鎮）。由此，國恩寺成爲禪宗另一重要的祖庭。《宋高僧傳》曰：

武太后、孝和皇帝咸降璽書，詔赴京闕，蓋神秀禪師之奏舉也。續遣中官薛簡往詔，復謝病不起。子牟之心敢忘鳳闕，遠公之足不過虎溪，固以此辭，非邀君也。遂賜摩納袈裟一緣、缽一口、編珠織成經巾、綠質紅暈花綿巾、絹五百匹，充供養雲。又捨新興舊宅爲國恩寺焉。[3]

西元 713 年，慧能圓寂於國恩寺，享年七十六歲。慧能圓寂時「異香襲人，白虹矚地」，之後留下金剛不壞肉身舍利。當時國恩寺和寶林寺皆修靈塔，眾人不知在哪裡供奉慧能肉身，於是兩郡刺史共同焚香祈禱說：「香煙引處，即師之欲歸焉。」[4]後來，爐香騰湧，直貫曹溪。於是弟子將其肉身供奉於曹溪寶林寺（南華寺）。

根據《景德傳燈錄》《傳法正宗記》等記載，慧能一生培養了四十三位嗣法傳人，他們在六祖門下個個明心見性而大徹大悟，成爲禪宗的中流砥柱，將禪法傳播到中國大江南北。其中最傑出的是五大弟子，即菏澤神會、青原行思、南嶽懷讓、永嘉玄覺、南陽慧忠。慧能圓寂後，弟子們弘法主要分爲兩路：荷澤神會、南陽慧忠北上，主要於南陽、洛陽周邊弘法；而青原行思、南嶽懷讓、永嘉玄覺則繼續留在南方弘法。其中青原行思、南嶽懷讓兩系後來演化出五家（臨濟宗、溈仰宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗）七宗（前面的五家加上黃龍派和楊岐派二派）。這兩系的蓬勃發展，標誌著中國佛教的派系格局最終從諸派並立演化爲禪宗獨盛（也即禪宗成爲整個佛家的集大成者或曰代名詞），此後主要的禪宗流派都是從這兩系分化而來。[5]

概而言之，中土禪宗之發展，從初祖達摩到五祖弘忍時期是禪宗的早期階段，因達摩以《楞伽經》傳宗，故早期的禪宗也稱楞伽宗。到了四祖道信時期，禪宗在僧團規模、所依經典、禪之精神等方面皆重大的變化與發展：此時期出現兩系禪法，一是道信傳弘忍的東山法門，一是道信傳法融的牛頭宗。禪宗發展到五祖弘忍時，培養了眾多大廈之材，並以慧能和神秀爲其代表，分別創立了南宗和北宗，此即「南能北秀」。但經過數代的遞相傳承，北宗逐漸衰亡，南宗卻不斷興盛，成爲禪宗的主流。當時，不僅北宗衰敗，法融所創之牛頭宗也趨於衰微，衹有南宗大行於世，此時南宗就是整個禪宗。故慧能是整個禪宗的實際創立人，而南宗之所以能如此興旺發展，綿延不絕，在於慧能努力吸收與融合中國本土文化，在禪學理論和禪法修行等方面

[1] 有關《壇經》的介紹，參見魏道儒主編《世界佛教通史》第四卷《中國漢傳佛教》，中國社會科學出版社，2015，第 480—481 頁。
[2] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 174 頁。
[3] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 174—175 頁。
[4] 參見〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 71 頁。
[5] 參見魏道儒主編《世界佛教通史》第四卷《中國漢傳佛教》，中國社會科學出版社，2015，第 487 頁。

都作出了重要的改革，完成了佛教中國化的歷史使命，從而將禪宗推進一個全新的發展時期。其言行記錄集成《壇經》流傳後世，影響深遠。慧能對禪宗進行改革使其適應中國本土的發展，對今天的我們仍有借鑒意義，恰如賴永海先生在《禪宗六祖與佛教的中國化》一文中所言：

「六祖革命」的核心內容有三：一是「心即佛」的佛性理論，二是「道由心悟」的修養論，三是「即世間求解脫」的解脫論。「六祖革命」後慧能南宗思想的最大特點，就是在堅持佛教基本精神的基礎上，吸收融匯了大量儒家「人本思想」和「入世精神」，而且這種吸收融匯幾乎達到了水乳交融的程度——以致人們現在已經很難分清哪些思想是源於印度，哪些思想是出自中土。實際上，這種融合是一種契理契機的創造性發展，它不但使中國佛教成爲了中國傳統文化不可或缺的一個重要組成部分，並且可以爲我們今天所面臨的如何融匯吸收包括西方文化在內的外來文化提供十分有益的借鑒。[1]

㈡菏澤神會：判南頓北漸，創菏澤宗

荷澤神會（686—760），禪宗菏澤宗始祖，襄陽（今湖北襄陽）人，俗姓高。

神會少年即從私塾老師熟讀儒家五經，兼通道家老莊，後因讀《後漢書》知有佛教一途，由此醉心佛法，不思入仕爲官。後辭別親人，至國昌寺隨顯元法師出家。神會雖然小小年紀就通達群經，但不喜講說。《宋高僧傳》卷八對此有記載：

釋神會，姓高，襄陽人也。年方幼學，厥性惇（dūn）明，從師傳授五經，克通幽賾（zé）。次尋莊老，靈府廓然。覽《後漢書》，知浮圖之說。由是於釋教留神，乃無仕進之意，辭親投本府國昌寺顯元法師下出家。其諷誦群經，易同反掌。全大律儀，匪貪講貫。[2]

西元 697 年左右，神會年僅十一歲，又到荊州玉泉寺從大名鼎鼎的神秀學禪。襄陽距離荊州並不遠，神會有此便利條件前往拜師求學。此後，神會師事神秀前後約三年。西元 700 年，武則天召神秀入宮講法。701 年神秀應詔入京，當時王公貴族皆拜伏於神秀門下。神秀既已沒有時間繼續教導門下弟子，爲了不耽誤他們的求法大事，便勸他們到廣東韶州從師弟慧能學習。神秀入宮亦極力向武則天推舉慧能。

神秀赴京時，神會便跟隨師兄們從北方來到曹溪寶林寺。那時的神會才十幾歲，正是年輕氣盛時，初見慧能，就耍起小聰明，開口便問六祖是否證入自性，模仿禪語以逞口舌之快，被慧能杖打三下教訓了一番。這是禪宗祖師第一次使用棒法。《六祖壇經》載：

有一童子，名神會，襄陽高氏子，年十三，自玉泉來參禮。師曰：「知識遠來艱辛，還將得本來否？若有本，則合識主？試說看。」會曰：「以無住爲本，見即是主。」師曰：「這沙彌爭合取次語。」會乃問曰：「和尚坐禪，還見不見？」師以拄杖打三下，云：「吾打汝是痛不痛？」對曰：「亦痛亦不痛。」師曰：「吾亦見亦不見。」神會問：「如何是亦見亦不見？」師云：「吾之所見，常見自心過愆（qiān），不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，則同凡夫，即起恚（huì）恨。汝向前見、不見是二邊，痛、不痛是生滅。汝自性且不見，敢爾弄人？」神會禮拜悔謝。

師又曰：「汝若心迷不見，問善知識覓路。汝若心悟，即自見性，依法修行。汝自迷不見自心，卻來問吾見與不見。吾見自知，豈代汝迷？汝若自見，亦不代吾迷。何不自知自見？乃問吾見與不見？」神會再禮百餘拜，求謝過愆，服勤給侍，不離左右。[3]

已經見性的六祖慧能，語默動靜皆爲自性之流露，皆能給人無上啟迪。但一個十幾歲的小沙彌，沒有半

[1] 賴永海：《禪宗六祖與佛教的中國化》，「中華讀書報」微信公眾號，2022 年 6 月 12 日。
[2] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 179 頁。
[3] 江泓、夏志前校註《壇經四古本》，羊城晚報出版社，2011，第 88 頁。

點真修實證，卻模仿禪師口吻，玩弄起文字，這於修行不利。唯恐神會墮入口頭禪之弊，同時爲了試探他對師和法的虔誠程度，慧能杖打了他三下。神會被杖責後，沒有生起邪見或嗔恨心，而是馬上意識到自己的過失，恭敬地禮拜慧能並懺悔過錯。此後他隨侍在慧能身邊，擔水砍柴，勤勤懇懇，不避艱辛。

《五燈會元》記載了神會被杖打時的心理活動：「師於杖下思惟，曰：『大善知識歷劫難逢，今既得遇，豈惜身命？』自此給侍。」[1]意思是說，已獲證悟能爲人指示心性的大成就者，縱然經歷多少劫[2]都難以遇到，現在我既已如此幸運地遇到了這樣的明師，難道還要憐惜這個身命，連一頓打也承受不住嗎？從此服侍於慧能左右。又有一次，慧能出語試探大家，也是神會心直口快搶先一步回答，被慧能當眾不留情面批評了一頓：

一日，師告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？」神會出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」師曰：「向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆（máo）蓋頭，也只成個知解宗徒。」[3]

神會搶先回答了慧能的話後，慧能即說：「你這小子，以後即便住庵苦修，也會變成一個陷溺於名詞術語的知解宗徒，毫無價值。」可知，禪法之妙，在於言語道斷，心行處滅，不可著相。

神會在慧能身邊隨侍幾年，通過師父的屢次問難、調教，師徒道合，二心相契。後神會爲了增廣見聞，辭別師父北遊參學，他先是去了江西青原山參訪同門大師兄青原行思，之後又到長安受了具足戒（年滿二十歲方可受具足戒）。唐景龍年（707—710）中，神會再次回到曹溪。宗密的《圓覺經大疏鈔》載：「神會北遊，廣其聞見，於西京受戒。景龍年中，卻歸曹溪。」[4]回到曹溪後，神會又侍奉慧能幾年，直到西元 713 年慧能圓寂。

慧能圓寂這年，神會還沒滿三十歲，眾弟子聽師父說他不久將要圓寂時，皆痛哭流涕，唯有神會神情不動，也不哭泣。慧能當即讚賞神會「得善不善等，毀譽不動，哀樂不生」。此時，神會終於得到了師父慧能的印證和肯認，盡得南宗頓教之傳。原文如下：

七月一日，集徒眾曰：「吾至八月，欲離世間，汝等有疑，早須相問，爲汝破疑，令汝迷盡。吾若去後，無人教汝。」法海等聞，悉皆涕泣。惟有神會，神情不動，亦無涕泣。

師云：「神會小師卻得善不善等，毀譽不動，哀樂不生。餘者不得，數年山中，竟修何道？汝今悲泣，爲憂阿誰？若憂吾不知去處，吾自知去處。若吾不知去處，終不預報於汝。汝等悲泣，蓋爲不知吾去處；若知吾去處，即不合悲泣。法性本無生滅去來。」（《六祖壇經・付囑品第十》）[5]

慧能圓寂後，有說神會繼續在曹溪住了幾年，後北上傳法。據《宋高僧傳》，唐開元八年（720），神會到南陽敕住龍興寺（位於今河南省南陽市宛城區），當時龍興寺住持爲神會大師兄南陽慧忠。龍興寺始建於唐開元年間，後唐玄宗仰慕六祖弟子慧忠之道風，下詔迎請慧忠赴京師，駐錫龍興寺並擔任住持。此後，慧忠一直在該寺弘揚南宗頓教之旨，直到西元 755 年安史之亂爆發離開，前後共計三十五年。故世人稱其爲「南陽慧忠」。神會到南陽龍興寺後，與師兄攜手在北方弘揚南宗。其間，神會因「答（王趙）公三車義，名漸聞於名賢」[6]。王趙公即戶部尚書王琚（656—746），爲大唐開元初年的名臣，備受玄宗寵信，被稱爲「內宰相」。王趙公聽了神會解釋「三車」之義，對他非常佩服與推崇。從此神會名聲在上層階級中廣爲流傳。

此處之「三車」出自《妙法蓮華經・譬喻品》，佛陀將三界喻爲火宅，將三乘即聲聞乘、緣覺乘、菩薩

---

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 128 頁。

[2] 佛經中的「劫」源於梵語 Kalap，古印度的時間單位。佛經中，有一些時間跨度超乎了普通人想像，無法用年月日來表示，所以就用「劫」來描述。「劫」又有小劫、中劫和大劫之分，計算方式比較複雜。此外，還有一些「劫」，漫長到已經無法計算清楚，祇能用比喻來說明。例如「芥子劫」，在一個方圓四十裡的城池內，全部堆滿芥子，天人每百年從這裡取走一粒芥子，直到拿完這座城裡所有的芥子爲止，這期間所經歷的漫長時間就是一個「芥子劫」。

[3] 江泓、夏志前校註《壇經四古本》，羊城晚報出版社，2011，第 88—89 頁。

[4] 《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《續藏經》第 1 編第 14 套第 1 冊。

[5] 江泓、夏志前校註《壇經四古本》，羊城晚報出版社，2011，第 93 頁。

[6] 《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《續藏經》第 1 編第 14 套第 1 冊。

乘喻爲羊、鹿、牛三車，將一佛乘喻爲大白牛車。佛以火宅喻和三車一車之喻，顯示「於一佛乘，分別說三」及「唯有一乘法，無二亦無三」之深義。現將此典故摘引如下：

戶部尚書王趙公，以偈問三車義。

問曰：宅中無三車，露地唯得一，不知何所用，而說此三車？答曰：三車在門外，說即在宅中。諸子聞說時，已得三車訖（qì）。今者在門外，先是乘車出。

又問：宅中既得車，出外何須索？答：諸弟子雖得訖，不知車是車，既不自證知，所以門外索。

又問曰：何處有人得道果，豈不自知乎？答：下文自證，所得功德，仍不自覺知，以此。

問：諸子不自知，容可門外索。父應知子得，何須更與車？答曰：諸子不自知，所以門外索。長者今與車，還是先與者。

問：三車本無實，所說乃權宜，與者是舊車，那應得假物？答：長者意在一，方便權說三。前者說三車，三車本是一。

問：一車能作三，三車能作一。何不元說一，辛苦說三車？答：若爲迷人得，一便作三車；若約悟人解，即三本是一。[1]

開元十八年（730），因不滿於北宗禪法獨居鰲頭，南宗禪法沉寂的現狀，神會到洛陽高舉慧能的頓法。當時洛陽盛行的是神秀的北宗禪法，儘管神秀已經圓寂了十幾年，但神秀門下聲勢浩大，其弟子多爲王公貴胄，他們皆將神秀奉爲禪宗六祖。因此，六祖的頓法在北方無人問津。《五燈會元》載：「祖滅後二十年間，曹溪頓旨沉廢於荊吳嵩岳，漸門盛行於秦洛。」[2]

爲維護宗門正統，重振南宗之風，神會於開元二十年（732），到滑台大雲寺（今河南滑縣東）召開無遮大會，與著名的崇遠禪師進行辯論，抨擊北宗「師承是傍，法門是漸」，稱「南宗是正，法門是頓」；明確指出達摩禪的真髓存於南宗頓教，頓教優於漸教；並批評了當時全國最具聲望的神秀傳人普寂，因爲普寂將神秀立爲禪宗六祖，將他自己標榜爲禪宗七祖，對此神會指出神秀住世時從未聲稱自己是六祖，而是肯認達摩傳法袈裟在曹溪慧能處。結果便是「普寂之門盈而後虛」，也就是說北宗從神秀傳到普寂這代即趨衰微。

也是從那以後，人們才開始將禪宗分爲南北二宗。崇遠禪師並非北宗門人，而是當時「兩京名播，海外知聞」的講經師，但神會召開無遮大會，意在「爲天下學道者定宗旨，爲天下學道者辨是非」，故引來崇遠禪師在大會之上問難於神會，「一欲戰勝」。[3]神會借此機會闡明自宗觀點，並在辯論中獲勝。這次辯論記錄，由當時與會的獨孤沛整理成《菩提達摩南宗定是非論》流傳下來。由此神會本人及南宗聲名大噪。《宋高僧傳》云：

續於洛陽大行禪法，聲彩發揮。先是，兩京之間皆宗神秀，若不淰（niǎn）之魚鮪（wěi）附沼龍也。從見會明心六祖之風，蕩其漸修之道矣。南北二宗時始判焉，致普寂之門盈而後虛。[4]

兩京：唐時將長安（今陝西西安）設爲京師，後又將洛陽設爲陪都，開始稱其爲「東都」，後改稱「東京」。不淰之魚鮪：「淰」指潛藏，「魚鮪」指魚類，意思是龍藏於宮沼中，這些小魚到處遊走而不潛藏。

經此一舉，南北二宗之間的關係更爲緊張。有人曾對神會說，你如此攻擊天下最具權威的高僧，就不怕招來性命之憂？神會也招來了北宗的報復，使其在北方的弘法一再受挫，後半生歷盡磨難，顛沛流離，沒有固定的傳法場所。

天寶四年（745），神會入住洛陽荷澤寺，著《顯宗記》，進一步釐定南頓北漸二門，且不遺餘力抨擊北

[1] 神會：《神會語錄》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 817 頁。
[2] 參見〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 129 頁。
[3] 參見神會：《菩提達摩南宗定是非論》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 848—849 頁。
[4] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 179 頁。

宗漸門。這時，神秀弟子普寂、義福都先後去世。在神會的努力下，南宗大盛於洛陽，而北宗大衰。西元 749 年，神會在荷澤寺再次闡明南宗與北宗之差異，說明慧能纔是禪宗六祖。當時，普寂有一名弟子盧弈是御史，很不滿神會的所作所爲。這位御史在西元 753 年上書誣告神會聚徒，有不利於朝廷的企圖。於是，唐玄宗召神會入宮詢問。神會據理力爭，觸犯了君威。唐玄宗將他貶至江西弋陽郡，不久移住湖北武當郡，西元 754 年又移住荊州開元寺。

天寶中，御史盧弈阿比於寂，誣奏會聚徒疑萌不利。玄宗召赴京，時駕幸昭應湯池，得對言理允愜，敕移往均部。二年，敕徙荊州開元寺般若院住焉。[1]

神會雖然屢次被貶，四處遷徙，但聲望並未下降。西元 755 年，安史之亂爆發，郭子儀帶兵征討安祿山，缺乏軍餉，在一些大臣的建議下，通令全國郡府各置戒壇度僧，收取一定的稅錢（香水錢）以助軍需。神會即回到洛陽設戒壇，積極度僧將所得香水錢充作軍費，爲平息安史之亂作出了不可磨滅之貢獻。安史之亂平息後，唐肅宗詔他入內供養，神會得以再次回到洛陽菏澤寺。

十四年，范陽安祿山舉兵內向，兩京版蕩，駕幸巴蜀。副元帥郭子儀率兵平殄，然于飛挽索然。用右僕射裴冕權計，大府各置戒壇度僧，僧稅緡（mín）謂之香水錢，聚是以助軍須。初洛都先陷，會越在草莽，時盧弈爲賊所戮，群議乃請會主其壇度。於時寺宇宮觀，鞠爲灰燼，乃權創一院，悉資苫（shàn）蓋，而中築方壇，所獲財帛頓支軍費。代宗、郭子儀收復兩京，會之濟用頗有力焉。肅宗皇帝詔入內供養，敕將作大匠並功齊力，爲造禪宇於荷澤寺中是也。[2]

稅緡：對度僧徵收的稅費，在兵荒馬亂的年代立壇度僧，對民眾而言，可免兵役、勞役；對政府來說，得到軍需的補給。肅宗（711—762）：唐玄宗第三子，西元 756 年即位，奉玄宗爲太上皇。

西元 760 年，神會對門人作了囑咐後，圓寂於洛陽荷澤寺。據宗密《圓覺經大疏鈔》（卷三）載，貞元十二年（796），亦即神會去世後三十多年，唐德宗李適敕太子召集諸禪師，楷定禪門宗旨，由朝廷下令將慧能定爲禪宗六祖，神會爲禪宗七祖，敕碑置於神龍寺內，其法流稱爲荷澤宗。

神會的主要思想可見於《顯宗記》及《荷澤神會語錄》《大乘開心顯性頓悟真宗論》等著作。神會的弟子見於歷史記載的有三十多人，然而缺乏上根器者。眾弟子中，由磁州法觀寺法如（723—811）傳承了菏澤宗，此後法如再傳唯忠，唯忠傳道圓，道圓傳圭峰宗密。圭峰宗密雖是上根利智者，最終卻歸於華嚴宗，成爲華嚴宗五祖。自圭峰宗密後，菏澤宗法脈凋零。

㈢南嶽懷讓與馬祖道一

南嶽懷讓（677—744），俗姓杜，金州（今陝西安康）人。懷讓出生時有瑞兆，太史見此瑞兆後上奏高宗，高宗特遣金州太守韓偕前往慰問。《五燈會元》載：

南嶽懷讓禪師者，姓杜氏，金州人也。於唐儀鳳二年四月八日降誕，感白氣應於玄像在安康之分。太史瞻見，奏聞高宗皇帝。帝乃問：「是何祥瑞？」太史對曰：「國之法器，不染世榮。」帝傳來金州太守韓偕親往，存慰其家。家有三子，唯師最小，炳然殊異，性唯恩讓，父乃安名懷讓。年十歲時，唯樂佛書。時有三藏玄靜過捨，告其父母曰：「此子若出家，必獲上乘，廣度眾生。」至垂拱三年，方十五歲，辭親，往荊州玉泉寺，依弘景律師出家。通天二年，受戒後習《毗尼藏》。一日自嘆曰：「夫出家者，爲無爲法，天上人間，無有勝者。」[3]

---

[1] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 180 頁。
[2] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 180 頁。
[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 159 頁。

唐儀鳳二年：「儀鳳（676—678）」爲唐高宗李治的年號，唐儀鳳二年即西元 677 年。垂拱（685—688）：唐睿宗李旦的年號，垂拱三年即西元 687 年，此年懷讓才十一歲，不知爲何說「方十五歲」。通天（696—697）：武則天的年號，「通天二年」即 697 年。《毗尼藏》：爲佛家律藏之經典。

懷讓父親生有三個兒子，懷讓是最小的一個，由於「炳然殊異，性唯恩讓」，故父親爲他取名「懷讓」。懷讓十歲時，就唯獨喜歡佛經。有一天，來了一位精通經律論三藏的玄靜法師路過他家門前，告訴他父母說：「這個孩子如果出家修道，必獲上乘，廣度眾生。」十五歲時，懷讓辭別父母，前往荊州玉泉寺依弘景律師出家。西元 697 年，年滿二十一歲後受具足戒，學《毗尼藏》。懷讓到玉泉寺時，神秀正在玉泉寺大弘東山法門，懷讓對東山禪法很感興趣，但不知什麼原因沒拜神秀爲師。受戒後繼續學習律藏，自覺這樣下去，難以契入真理，因此某天自己感嘆說：「出家之人，應當尋求無爲法，天上人間，沒有超過無爲法的。」所謂無爲法，即「徹底地超越一切二元對立，超越一切現象世界，超越一切執著和有爲，不假次第，直登佛地，直指心性，當下頓悟，當下圓滿，當下解脫」[1]。

時同學坦然知師志氣高邁，勸師謁嵩山安和尚。安啟發之，乃直指詣曹溪參六祖。祖問：「甚麼處來？」曰：「嵩山來。」祖曰：「甚麼物恁麼來？」師無語。遂經八載，忽然有省，乃白祖曰：「某甲有個會處。」祖曰：「作麼生？」師曰：「說似一物即不中。」祖曰：「還假修證否？」師曰：「修證則不無，污染即不得。」祖曰：「只此不污染，諸佛之所護念。汝既如是，吾亦如是。西天般若多羅讖汝足下出一馬駒，踏殺天下人。病在汝心，不須速說。」師執侍左右一十五年。[2]

嵩山安和尚（582—709）：即慧安，荊州人，五祖弘忍門下十大弟子之一，慧能和神秀的同門師兄弟。因其年齡遠超同門中人，故稱老安、道安、大安。西天般若多羅讖：達摩祖師的師父即印度第二十七祖般若多羅曾經作讖預言禪宗傳到中國後二百多年的發展情況。一馬駒：指馬祖道一。

懷讓的同學坦然知道他志存高遠，就勸他去嵩山禮拜慧安和尚爲師。但慧安和尚沒有收留懷讓，而是直接指示他到曹溪參謁六祖慧能。需要指出的是，慧能的嶺南弟子不過四五名，其餘弟子皆是從北方過來的，其中一部分是神秀推薦，一部分是慧安推薦。懷讓初見慧能時，慧能問他：「從哪裡來？」懷讓答：「從嵩山來。」慧能又問：「什麼東西，怎麼來的？」懷讓不知道該如何回答。爲了搞明白這個問題，他竟然苦思冥想了八年。有一天，他終於有所省悟，去找師父印證。他向慧能匯報自己的所悟：「當年您問我的問題，說像一個東西就不對了。」慧能問：「還需要借助修證嗎？」懷讓回答了他的悟境：「修證則不無，污染即不得。」慧能肯認說：「這個無法污染的，是諸佛善護念的。你是這樣，我也是這樣。西天般若多羅祖師作讖說你門下會出一馬駒，能夠廣度天下人。就在你心中，不必急著說出來。」此後侍奉慧能十五年。

懷讓從十五歲出家，學了五六年律藏經典，受戒後繼續學了一段時間，在感到明心見性遙遙無期後，產生了強烈的尋訪明師獲得指點的渴望。他先是在同學坦然的引薦下，禮拜了慧安大師，經慧安一番指點，沒能契入心性，於是在慧安推薦下千里迢迢從河南嵩山跋山涉水前往曹溪參謁六祖。經過這麼多年的苦讀經典，以及這麼長時間的跋山涉水，可想而知，懷讓是多麼渴望得到慧能的點化。見面時，慧能問他問題，他回答不出來，就回去苦參八年的時間。他之所以這麼長時間參究慧能這句話，必定是把這句話視爲無上法語，認爲它蘊含無限密義，祇要參透它，就得償所願。自古以來，高明的禪師都能一眼看透弟子的身心狀態和根器，在此基礎上因材施教，六祖慧能問懷讓這句話必有深意，懷讓也相信六祖這句話是針對自己而作的特別開示。因此，他把全副身心交託給了慧能和這句話，苦參八年。最後果然開悟，獲得慧能的肯認。

懷讓得到師父的印心後，隨侍在六祖慧能身邊十五年，繼續鞏固其悟境。西元 713 年慧能圓寂，懷讓才離開曹溪來到湖南南嶽，駐錫於般若寺（今福嚴寺，爲天台宗二祖慧思所創）觀音台，並擔任住持。此後，

[1] 潘麟：《到彼岸賞月》，五洲傳播出版社，2017，第 141 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 159—160 頁。

他集資將寺院重新修繕，廣收門徒，高舉「直指人心，見性成佛」之頓悟法門，以樸實無華的方式教化學人，開南嶽一系，故稱「南嶽懷讓」。

懷讓在南嶽弘法將近三十年，於西元 744 年示寂於般若寺（今福嚴寺）。弟子們將懷讓的法語編成《南嶽大慧禪師語錄》，通行於世。懷讓在南嶽三十年間培養了眾多傑出弟子，其中嗣法弟子有九人：馬祖道一、南嶽智達、南嶽坦然、潮州神照、大名嚴峻、新羅本如、南嶽玄晟、東霧法本、南嶽常浩。其中以馬祖道一爲翹楚。馬祖道一是在懷讓「磨磚成鏡」的點撥下開悟的，後來「磨磚成鏡」成爲著名的典故流傳下來，現將原文摘錄如下：

開元中，有沙門道一（即馬祖也）在衡岳山常習坐禪。師知是法器，往問曰：「大德坐禪圖甚麼？」一曰：「圖作佛。」師乃取一磚，於彼庵前石上磨，一曰：「磨作甚麼？」師曰：「磨作鏡。」一曰：「磨磚豈得成鏡邪？」師曰：「磨磚既不成鏡，坐禪豈得作佛？」一曰：「如何即是？」師曰：「如牛駕車，車若不行，打車即是？打牛即是？」一無對。師又曰：「汝學坐禪，爲學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。」

一聞示海，如飲醍醐，禮拜，問曰：「如何用心，即合無相三昧？」師曰：「汝學心地法門，如下種子。我說法要，譬彼天澤，汝緣合故，當見其道。」又問：「道非色相，云何能見？」師曰：「心地法眼能見乎道？無相三昧亦復然矣。」一曰：「有成壞否？」師曰：「若以成壞聚散而見道者，非見道也。聽吾偈曰：心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧華無相，何壞復何成。」一蒙開悟，心意超然。侍奉十秋，日益玄奧。[1]

馬祖道一（709—788）俗姓馬，名道一，漢州什邡（fāng，今屬四川）人。初依資州（今四川資中）處寂出家，後於渝州（今重慶）圓律師處受具足戒（根據受具足戒年齡推斷，此時道一已年滿二十歲，時年爲西元 728 年），後於開元年間（713—741，西元 728 年後的某年）到衡山南嶽習禪，執著於其間。懷讓知道他是法器，遂主動找機會去點化他。懷讓到他庵前時看他正在坐禪，就問：「大德你坐禪圖的是什麼？」道一回答：「圖成佛。」懷讓拿來一塊磚頭，在他庵前的石頭上磨起來，道一好奇地問：「你磨磚打算做什麼？」懷讓說：「磨來做鏡子。」道一說：「磨磚怎麼可能成鏡子呢？」懷讓趁機說：「磨磚既然不能成鏡子，坐禪又怎能成佛？」道一問：「要怎麼做才可以？」懷讓答：「就像用牛拉車一樣，如果車不走，是打車呢，還是打牛呢？」（車子需用馬來拉，若用牛來拉，事倍功半，南轅北轍。）道一無言以對。懷讓趁機給道一開示妙法，如上所述。道一聽了懷讓的開示，有如醍醐灌頂，遂禮拜懷讓爲師。繼續請問法要，懷讓逐一給他作了終極指示。道一言下開悟，心意超然。現今在衡山南嶽鎮仍留有磨鏡台遺址，尚存一盤石，其上刻有「祖源」二字，意爲道一學佛自此開始。此後，道一在懷讓身邊侍奉十年，道業日益精純。

懷讓圓寂後，道一先後到福建的建陽佛跡嶺傳禪，後移居臨川、南康龔公山（皆屬江西）等地弘法，前後三十年左右。代宗大歷（766—779）八年（773）居鍾陵（今江西南昌）開元寺，四方學者雲集，爲當時國內最大的禪法傳播中心之一。後道一在開元寺廣傳南禪長達十五年左右，直至圓寂。因鍾陵爲洪州屬地，馬祖晚年在此地弘法，因此得名洪州宗。

馬祖一生培養出百丈懷海、南泉普願、西堂智藏等一百三十九個嗣法弟子，各爲一方宗主，啟迪眾生無數。比如百丈懷海下誕生出臨濟宗與溈仰宗；而南泉普願下有趙州從諗將禪與茶結合，在一天內用「喫茶去」點化三個弟子頓悟成佛，震動天下[2]。馬祖教化弟子過程中，產生過不少著名公案，現摘錄幾則公案如下：

師侍馬祖行次，見一群野鴨飛過，祖曰：「是甚麼？」師曰：「野鴨子。」祖曰：「甚處去也？」師曰：「飛過去也。」祖遂把師鼻扭，負痛失聲。祖曰：「又道飛過去也。」師於言下有省。[3]

---

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 160 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 165—166 頁。
[3] 關於禪茶一味的歷史及傳承，參見潘麟先生《茶道》一書，茲不贅述。

上文之「師」指的是百丈懷海。懷海（720—814），俗姓王，福州長樂（今福建）人。從慧照禪師剃髮，依衡山法朝律師受具足戒，代宗大歷初，因聞馬祖於江西南康龔公山豎南禪法幢，前往參謁，言下開悟，得其大機大用之禪。馬祖歿後，受眾人之邀居新吳（今江西奉新）百丈山，弘揚馬祖之說，使馬祖一派大振，形成「洪州宗」。他鑒於南宗推倒一切戒規的提法，創建禪院，使禪宗、律宗僧徒在生活規則上有所區別。立《禪門規式》，世稱《百丈清規》：長老住方丈（小房間），其餘僧眾一律住僧堂，睡長連床，斜枕床邊，稱「帶刀睡」；僧眾用具都掛在架上；只立法堂，不設佛殿，以示佛祖傳授當代爲尊；朝參夕聚，擊木魚、石罄爲號；長老坐堂上，主事僧眾雁立側聽；飲食不求精美，勞作與共；有違規章者，輕則罰物，重則罰杖，甚至逐出禪院。[1]其師馬祖創設叢林（專供禪僧修習的寺院），懷海復擬定寺院清規，逐漸發展爲後世寺廟的主流，世稱「馬祖建叢林，百丈立清規」。師徒二人合力發展壯大了中土禪宗體系，所傳洪州宗一派十分興盛。懷海平生苦節高行，凡日常作務必先於眾，叢林中有「一日不作，一日不食」的佳話，至晚年猶勞作不息。卒謚「大智禪師」。

一天百丈懷海侍奉馬祖在野外行走，看到一群野鴨飛過，馬祖趁機問百丈懷海：「那是什麼？」懷海答曰：「野鴨子。」馬祖繼續問：「哪裡去了？」懷海回答：「飛過去了。」馬祖趁懷海一個不留神，使勁擰他的鼻子，使他痛到失聲大叫。就在擰鼻子的一瞬間，懷海的注意力被轉移，接收到了馬祖的加持力，言下有悟。

師再參。侍立次，祖目視繩床角拂（fú）子。師曰：「即此用，離此用？」祖曰：「汝向後開兩片皮，將何爲人？」師取拂子豎起，祖曰：「即此用，離此用？」師掛拂子於舊處，祖振威一喝，師直得三日耳聾。自此雷音將震。檀（tán）信請於洪州新吳界，住大雄山，以居處岩巒峻極，故號「百丈」。既處之，未期月，參玄之賓，四方麇（qún）至，溈山黃檗當其首。[2]

此段言明懷海被馬祖大聲振喝，「直得三日耳聾」，得到馬祖所傳大機大用之禪，預示著懷海此後的名聲將如雷貫耳。後應檀信（施主）之邀，住於洪州新吳弘法，四方學士群至，其中當屬溈山靈佑、黃檗希運爲首座弟子。

一日，師謂眾曰：「佛法不是小事，老僧昔被馬大師一喝，直得三日耳聾。」黃檗聞舉，不覺吐舌。師曰：「子已後莫承嗣馬祖去麼？」檗曰：「不然。今日因和尚舉，得見馬祖大機之用，然且不識馬祖。若嗣馬祖，已後喪我兒孫。」師曰：「如是如是。見與師齊，減師半德。見過於師，方堪傳授。子甚有超師之見。」檗便禮拜。[3]

黃檗希運（？—約 850）不愧是百丈懷海的首座弟子，得懷海肯認「有超師之見」。黃檗希運本閩（今福建）人，幼年於洪州高安（今江西）黃檗山出家爲僧，後到百丈懷海處參學，得心印傳承。後住洪州大安寺，懷海的弟子也即他的同門師兄弟皆趨而學，徒眾多達千人。因其平生酷愛黃檗山，故稱黃檗希運。黃檗希運傳臨濟義玄，臨濟義玄始創臨濟宗，臨濟宗下再分化出黃龍派和楊岐派。此外，百丈懷海的另一弟子溈山靈佑及再傳弟子仰山慧寂創立了溈仰宗。

㈣青原行思與石頭希遷

青原行思（？—740），俗姓劉，吉州廬陵（今江西吉安）人，六祖首座弟子，與南嶽懷讓並重於世。行思幼年即出家，出家後的他並未改掉俗名，而是沿用原名爲法名。行思住於吉安青原山淨居寺，後前往廣東

[1] 參見任道斌主編《佛教文化辭典》，浙江古籍出版社，1991，第 112 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 166 頁。
[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 166—167 頁。

韶關曹溪寶林寺，參禮六祖。行思與慧能二人見面時，十分有趣：

聞曹溪法席，乃往參禮。問曰：「當何所務，即不落階級？」祖曰：「汝曾作甚麼來？」師曰：「聖諦亦不爲。」祖曰：「落何階級？」師曰：「聖諦尚不爲，何階級之有？」祖深器之。會下學徒雖眾，師居首焉。亦猶二祖不言，少林謂之得髓矣。[1]

一見面，慧能便知行思是個可教之人，非常器重他。彼時，六祖座下雖學徒眾多，龍象之才亦不少，而行思卻獨居其首。其修證境界，猶如當年二祖之不言，達摩謂他「得髓」一樣。他此時已得慧能「不假次第，不落階級」之禪門精髓。此時的行思才二十多歲。

一日，祖謂師曰：「從上衣法雙行，師資遞授。衣以表信，法乃印心。吾今得人，何患不信？吾受衣以來，遭此多難，況乎後代？爭競必多。衣即留鎮山門，汝當分化一方，無令斷絕。」師既得法，歸住青原。[2]

行思既已明瞭本心，徹見本性，慧能便付法行思，令他離開曹溪弘化一方，囑咐不要令法脈斷絕。而且，慧能也講出沒有將達摩衣缽傳給他（後來不得已給了李唐皇室）的原因。

行思遵師之囑，回到故鄉吉州，依然駐錫於青原山淨居寺。慧能於西元 713 年示寂後，包括同門（如菏澤神會、石頭希遷）在內的很多禪子皆仰慕其道骨，前來青原山追隨其習禪。所謂「復吉州闡化，四方禪客繁擁其堂」[3]。但相對長安、洛陽兩京禪法的繁盛而言，行思遠離政治中心，偏居深山，教化一方，成就者輩出，從而使這支法脈獲得長久的發展。行思最著名的弟子是石頭希遷，當年希遷之所以前往參謁青原行思亦是受六祖之遺命。以下簡單介紹一下希遷。

《宋高僧傳》載，石頭希遷（700—790），俗姓陳，端州高要（今屬廣東）人。生而超凡，《祖堂集》形容他「風骨端秀，方頤大耳。專靜不雜，異乎凡童」[4]。且出生後不吵不鬧，從不給父母增添麻煩。有一次，母親帶他到寺廟禮佛，沒想到幼小的他禮拜後，瞻望佛像說：「此蓋人也。形儀手足與人奚異？苟此是佛，餘當作焉。」[5]用現在的話來說，希遷在孩童之時，因去寺廟見到莊嚴的佛像，便立下了成佛之志。因從小對佛家有興趣和信心，所以他十二歲即出家，並前往曹溪依止六祖。

希遷去後不久，六祖就對大眾宣告說他將要圓寂。但希遷還未見性，因此主動詢問六祖圓寂後，自己該依止誰，六祖回答他：「尋思去。」（《五燈會元》）但希遷未領悟六祖的意思，以爲是讓他靜坐苦思，他就在廣東羅浮山找僻靜處端坐，後來有人指點他：「你師父已經示寂，你在這裡空坐有什麼用？你師父說的『尋思』之『思』就是你的行思大師兄，你應當前去吉州就學。你師父把話說得十分直白，是你自己考慮過多了。」希遷於西元 728 年在羅浮山受具足戒後，便直取青原山靜居寺參謁大師兄。此時他已年近三十歲了。

遷聞語，便禮辭祖龕，直詣靜居參禮。師曰：「子何方來？」遷曰：「曹溪。」師曰：「將得甚麼來？」曰：「未到曹溪亦不失。」師曰：「若恁麼，用去曹溪作甚麼？」曰：「若不到曹溪，爭知不失？」遷又曰：「曹溪大師還識和尚否？」師曰：「汝今識吾否？」曰：「識。又爭能識得？」師曰：「眾角雖多，一麟足矣。」[6]

希遷與行思一番對話後，獲得行思肯認：「眾角雖多，一麟足矣。」此後，希遷隨侍於行思左右，隨時接受行思的錘煉和調教，後又遵行思之命前往南嶽般若寺參學於同門師兄南嶽懷讓。當年六祖門下有數十位得道大師，他們相互給彼此推薦弟子前往參學。其中，以江西禪和湖南禪最盛，因此天下學子往返於江西和

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 335 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 335 頁。
[3] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 198 頁。
[4] 〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 136 頁。
[5] 〔南唐〕靜、筠禪僧編《祖堂集》，張華點校，中州古籍出版社，2001，第 136 頁。
[6] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 335 頁。

湖南之間，形成「走江湖」的傳統沿襲了下來。當希遷從南嶽返回靜居寺，經過多年的磨煉，他的證悟得到了行思的印可。西元 740 年，行思付法希遷後「陞堂告眾，跏趺而逝」（《五燈會元》）。

後希遷爲行思披麻守孝，於天寶（742—756）初年，來到湖南衡山南台寺，在寺廟之東一塊形狀如台的大石頭上結庵修行，並開法化眾。故時人號之曰「石頭和尚」。《宋高僧傳》載，石頭希遷弘法後，亦師亦友的南嶽懷讓等諸大師皆十分推崇他：「彼石頭真師子吼，必能使汝眼清涼。」[1]自此，希遷門人蜂擁而至。當時，江西有馬祖，湖南有石頭，兩人享譽天下叢林。天下學子往來憧憧，若是誰沒有拜見到二大士者，被視作無知。希遷培養出藥山惟儼、天皇道吾、丹霞天然等著名弟子，後從藥山惟儼開出曹洞宗，從天皇道吾開出雲門宗、法眼宗。此三宗與馬祖下二宗二派，合而言之曰五家七宗。

慧能後世弟子發展出的五家七宗，因各宗皆有其獨具一格之宗風，使禪法異彩紛呈。但同時，這也給當時的學人帶來困惑，禪法分化出這麼多流派，何者爲是何者爲非？何者究竟何者非究竟？唐朝宰相裴休（791—864）就曾請教過圭峰宗密禪師：禪法大行，宗徒各異，互相詆毀，不肯會同，如何分辨它們的源流，知曉它們的深淺？圭峰宗密回答：「達摩所傳，本無二法，後隨人變故，似殊途。扃（jiōng）之即俱非，會之即皆是。」[2]大意是說，達摩所傳的法衹有一個，衹是後來因人因時因地不同而變化出不同的流派，它們衹是看似不一樣。若糾著門戶不放，這些流派都不一樣，皆各有特點；若是從會通的角度去看待，它們皆可會歸爲一，即都是達摩禪法的不同表現形式。

入宋之後，禪宗禪風有所改變。比如，從不立文字發展出大立文字的文字禪，開始注重參究公案，推動了禪文學的發展，使參禪成爲士大夫的生活方式。再如，曹洞宗提倡的默照禪和臨濟宗推出的話頭禪，皆爲禪風的典型代表。但這些禪風發展到南宋末期，逐漸流向口頭禪、野狐禪等弊端，只在表面形式下工夫，不再注重真修實證，再也培養不出如唐宋鼎盛時期那樣的大禪師，加上儒學強勁興起，取代禪宗成爲中國文化的主流，禪宗從此沒落。禪宗五家七宗的整體發展情況如下：

①溈仰宗於五代頃一時繁興，到了宋代，從慧寂以後傳四世，法系不明。

②曹洞宗本寂的法系，從本寂以後四世即絕，賴道膺一脈，曹洞得以綿延。道膺六傳到道楷，其下有子淳，子淳下有清了、正覺（即宏智）。正覺（1091—1157），與臨濟下宗杲（gǎo）同時，針對宗杲的「看話禪」，提倡「默照禪」。所謂看話禪，即參看話頭之禪。所謂默照禪，即寂默靜照之禪。又作《頌古百則》，世稱《宏智頌古》。

③法眼宗文益的禪風一時繁興，嗣法的弟子有六十三人。其中德韶門葉最盛，弟子有四十九人。著名的佛教學者延壽（永明）即其弟子。此宗雖然在宋初極隆盛，後來逐漸衰微，到宋代的中葉，法脈遂絕。

④雲門宗在五代勃興，到了宋代，與臨濟並盛，從文偃經過澄遠、光祚，有重顯（980—1052），住明州（今浙江省鄞縣東）雪竇山，大振宗風，稱雲門中興，嘗選《傳燈錄》一千七百則公案中的一百則，用韻語歌頌出它的蘊奧，即所謂《雪竇頌古》。到南宋，法脈遂絕。

⑤臨濟宗，從義玄經過存獎、慧顒（yóng）、延治、善昭，有楚圓，住石霜崇勝寺行化，其下有慧南（1002—1069）、方會（992—1049）開黃龍、楊岐二派，合前五家，號爲七宗。楊岐方會傳守端、法演後，有慧懃（佛鑒）、清遠（佛眼）、克勤（佛果），世稱三佛，而克勤的法流尤盛。克勤（1063—1135）於政和初（1111），應張商英之請，於《雪竇頌古》加《垂示》《著語》及《評唱》，發揚它的奧旨，門人加以輯錄，題作《碧岩錄》。嗣法的弟子有七十五人，就中大慧宗杲、虎丘紹隆最著，各成一家，稱大慧派、虎丘派。宗杲（1089—1163）爲劃時代的禪匠，盛倡看話禪，貶正覺的主張爲默照邪禪。從此禪眾無不以「看話頭」爲入門。其說法縱橫踔（chuō）勵，後人編爲《大慧普覺禪師語錄》三十卷、《大慧普覺禪師宗門武庫》一卷等。所謂

[1]〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（上），范祥雍點校，中華書局，1987，第 209 頁。
[2] 宗密：《禪門師資承襲圖》，載弘學選編《中國佛教高僧名著精選》（中），巴蜀書社，2006，第 1003 頁。

五宗，在宋代實只臨濟一宗，其餘各宗或歸絕滅，或就衰微。但曹洞一宗，綿延至宋末，忽臻隆盛。臨濟下黃龍一派，數傳即絕，而楊岐一派，仍復臨濟舊稱。所以遞流到晚近，只臨濟稱盛，而曹洞僅維持未墜之緒而已。[1]

綜上，南宋末期，禪宗五家七宗，只剩臨濟宗之楊岐派。禪宗的沒落，代表整個佛家的沒落。究其根本，在於禪宗本就是從佛家脫胎而來，是神本文化，骨子裡流淌著出世的基因。相對儒家而言，禪宗始終出世有餘，入世不足。縱然六祖及後世弟子一直著手改革禪宗，努力使其中國化和入世化，但並沒有改革徹底，依然是往而不返，故最後避免不了大浪淘沙的命運。

三、禪宗其它傳承典故

㈠船子和尚：爲徒去疑，以身殉命

船子和尚（生卒年不詳），原稱德誠禪師，唐末遂州（今四川遂寧）人。

船子和尚節操高雅，曾隨侍藥山惟儼三十年，得其心印，傳承其法，後隱於秀州華亭（今上海松江）吳江畔，泛一小船，隨緣接化四方往來之人。時人因此稱之「船子和尚」。先簡單介紹一下藥山惟儼。

藥山惟儼（751—834），俗姓韓，絳州（今山西新絳）人。惟儼十七歲即依潮陽（今屬廣東）西山慧照禪師出家，大歷八年（773），納戒於湖南衡山希操律師，博通經論，嚴持戒律。後依石頭希遷，求示「直指人心，見性成佛」的禪要；希遷向他指示禪機，彼時惟儼懵然不能答。又謁馬祖道一，言下契悟，侍奉三年。復還石頭希遷處。出居澧州（今湖南澧縣）藥山，廣開法筵，弘法三十載，徒侶雲集，禪風大振。李翺曾入山參謁，歸作對宋明理學深有影響的《復性書》。卒謚「弘道大師」。[2]

藥山惟儼有幾個著名弟子，即雲岩曇晟、道吾圓智、船子德誠，這三個師兄弟之間的感情甚篤，他們皆在藥山惟儼門下受持並得到心印傳承。但船子和尚得到師父印心後，便準備離開藥山寺（今湖南津市）。離開前他對兩位同門師兄弟講：「你們以後皆各自弘化一方，接觸四方信士，而我喜愛暢遊於山水之間，不與人打交道，若日後你們在弘法時碰到上根弟子，可指點一人來我這裡受學，我必當將生平所得傾囊相授，以報師父之恩。」此後與二位師兄分道揚鑣，獨自前往秀州華亭，泛舟隨緣度化時人。《五燈會元》詳記：

節操高邈，度量不群。自印心於藥山，與道吾、雲岩爲同道交。洎離藥山，乃謂二同志曰：「公等應各據一方，建立藥山宗旨。予率性疏野，唯好山水，樂情自遣，無所能也。他後知我所止之處，若遇靈利座主，指一人來。或堪雕琢，將授生平所得，以報先師之恩。」遂分攜，至秀州華亭，泛一小舟，隨緣度日，以接四方往來之者。時人莫知其高蹈，因號「船子和尚」。[3]

雲岩曇晟繼承藥山惟儼法嗣，弘化一方，而道吾圓智則四處遊方，行蹤不定。道吾自從與德誠分開後，心中一直惦記著德誠的臨別囑託，但一直沒有找到合適之法嗣，一轉眼竟過去了三十年。而船子和尚也時刻盼望著弟子的到來，傳法予他，延續法脈，這樣才對得起當初師父的教化。沒遇到上根器的弟子時，德誠也伺機與往來客人指示禪法，但對方如聾如啞，不知所指，德誠終日感嘆「金鱗罕遇」，意思是上好的弟子實在難遇。

一日，泊船岸邊閑坐，有官人問：「如何是和尚日用事？」師豎橈（ráo）子曰：「會麼？」官人曰：「不會。」師曰：「棹（zhào）撥清波，金鱗罕遇。」[4]

---

[1] 中國佛教協會編《中國佛教第一輯》，知識出版社，1986，第323—324頁。
[2] 參見袁賓主編《禪宗詞典》，湖北人民出版社，1993，第509頁。
[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第366—367頁。
[4] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第367頁。

於是作了一首偈：

三十年來坐釣台，鉤頭往往得黃能。金鱗不遇空勞力，收取絲綸歸去來。

千尺絲綸直下垂，一波才動萬波隨。夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸。

三十年來海上游，水清魚現不吞鉤。釣竿斫盡重栽竹，不計功程得便休。

有一魚兮偉莫裁，混融包納信奇哉。能變化，吐風雷，下線何曾釣得來？

別人只看采芙蓉，香氣長粘繞指風。兩岸映，一船紅，何曾解染得虛空？

問我生涯祇是船，子孫各自賭機緣。不由地，不由天，除卻蓑衣無可傳。[1]

此偈感人至深，大意是：我三十年來坐在此台垂釣，碰到的都是黃能[2]之流（暗指下劣根器），而金鱗（暗指上等根器）卻碰不到，我這不是在空耗勞力嗎？只好收拾釣具歸去。千尺釣絲直直垂在水裡，一波才起萬波相逐。我這裡寒冷清淨魚兒不來食（暗指門庭冷落），只好空載滿船的月光歸去。我三十年來在海上遊蕩，因爲水太清所以魚兒不上鉤（暗指生活艱苦）。儘管生活艱難沉重，但我不能輕易言棄。若是有一隻偉大的能夠承擔的魚兒前來，包容、接納、信任我，這會多麼神奇啊！能變化，吐風雷，這樣的魚兒什麼時候能來啊！別人只會看那出水芙蓉（暗意虛華不實），聞起來香氣繞指頭。兩岸映著一船紅（暗指多而不實），但又有幾個能解染得見虛空（「得見虛空」喻指明心見性）？我的一生如同這只船，法嗣傳承要賭機緣。這不由地，也不由天，我除了這身蓑衣（暗指法衣）還有什麼可以傳下去的呢？

船子和尚的這番感嘆，再次體現出禪宗的特點：只找上根器的人傳法。這樣的弟子來到師父跟前，一經指點，瞬間從凡夫頓悟成佛，沒有過程，不落階級。中下根器者是接不住禪宗之法的，這也是禪宗到南宋末凋零的一個原因。

道吾後到京口，遇夾山上堂。僧問：「如何是法身？」山曰：「法身無相。」曰：「如何是法眼？」山曰：「法眼無瑕。」道吾不覺失笑，山便下座，請問道吾：「某甲適來祇對這僧話必有不是，致令上座失笑，望上座不吝慈悲。」吾曰：「和尚一等是出世未有師在。」山曰：「某甲甚處不是？望爲說破。」吾曰：「某甲終不說，請和尚卻往華亭船子處去。」山曰：「此人如何？」吾曰：「此人上無片瓦，下無卓錐。和尚若去，須易服而往。」山乃散眾束裝，直造華亭。[3]

三十年來，道吾一直想給德誠物色合適的法器，未能如願。一天，他行腳來到京口（今江蘇鎮江），正好遇上夾山善會上堂講經。會上，有一僧人向夾山善會提問，善會很認真地回答了他的問題。當時道吾亦隨眾聽講，當他聽了夾山這些答話時，不覺「噗嗤」失笑起來。夾山於是下座來，恭敬地問道吾：「是不是我剛纔的回答有不是的地方，您才笑話我的？如果是，請您不吝賜教。」道吾說：「你出世弘法也沒錯，但你沒有師承。」意思是說，你如果沒有師承，就不要在這裡胡說八道，否則會誤人子弟！儒佛道爲代表的東方傳統文化，非常注重師承，自古以來，沒有師承而能獲得究竟成就是不可能的。縱使佛家的緣覺乘可以無師自悟，但最終祇能獲得辟支佛果位，要想獲證究竟圓滿的佛果，必須要有法脈傳承的加持。這句話直擊夾山的痛處，知道眼前人不簡單，便虛心請教道吾給自己指出不對的地方。道吾對他說：「我不說，請你去華亭那裡找船子和尚。」夾山追問：「這是個什麼樣的人？」道吾給他形容了船子和尚的境況，囑咐他如果前往，就要換掉這身華服，否則船子和尚不會收留。夾山果然是大根器者，拿得起放得下，立即遣散眾人，換上普通衣服，直接取道華亭造訪船子和尚。

夾山是什麼人呢？據《五燈會元》，夾山善會（805—881），俗姓廖，廣東廣州峴亭人。九歲時於龍牙

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 367 頁。

[2] 黃能：指黃熊，語出南朝梁任昉《述異記》捲上：「堯使鯀治洪水，不勝其任，遂誅鯀於羽山，化爲黃能，入於羽泉，今會稽祭禹廟不用熊，曰黃能，即黃熊也。陸居曰熊，水居曰能。」

[3] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 367 頁。

山剃度出家，二十歲時受具足戒。後赴江陵（今屬湖北）廣研經論，通達戒、定、慧三藏十二部，學問大成。復轉慕禪法，輾轉住於潤州（今江蘇鎮江）京口鶴林寺，講經說法度化眾生，聲名卓著，信眾成千上萬。道吾遊方到此，知道他是堪受法脈之人，便指點他找船子和尚。

船子才見，便問：「大德住甚麼寺？」山曰：「寺即不住，住即不似。」師曰：「『不似』似個甚麼？」山曰：「不是目前法。」師曰：「甚處學得來？」山曰：「非耳目之所到。」師曰：「一句合頭語，萬劫系驢橛。」師又問：「垂絲千尺，意在深潭。離鉤三寸，子何不道？」山擬開口，被師一橈打落水中。山才上船，師又曰：「道，道。」山擬開口，師又打。山豁然大悟，乃點頭三下。

師曰：「竿頭絲線從君弄，不犯清波意自殊。」山遂問：「拋綸擲釣，師意如何？」師曰：「絲懸淥水，浮定有無之意。」山曰：「語帶玄而無路，舌頭談而不談。」師曰：「釣盡江波，金鱗始遇。」山乃掩耳，師曰：「如是如是。」遂囑曰：「汝向去直須藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身。吾三十年在藥山，只明斯事。汝今已得，他後莫住城隍聚落，但向深山裡、饅頭邊，覓取一個半個接續，無令斷絕。」山乃辭行，頻頻回顧。師遂喚：「闍黎。」山乃回首，師豎起橈子曰：「汝將謂別有？」乃覆船入水而逝。[1]

夾山善會本身學富五車，擁有深厚的佛學基礎，船子和尚問了他幾個問題，便試探出他卡在了哪裡。船子和尚深知他爲法所束，不能過多地跟他講道理。因此當夾山善會想要用語言去回答問話，剛要開口時，船子和尚出其不意地一橈（船槳）把他打落水中。夾山善會好不容易抓住船舷爬上船，腦袋一片空白，尚未回過神來之際，船子和尚抓住時機命令他：「說，快說你悟到了什麼。」夾山善會剛想開口，船子和尚又一槳把他打落水中。這次夾山善會終於豁然大悟，點頭三下，示意師父他這次是真的悟了，別再打了。

徒弟是否得悟，悟到什麼程度，師父即刻了知，如果做不到這種程度，是沒有資格帶弟子的。船子和尚看到徒弟點頭，就知道他已經接收到了傳承的加持，接著便給他印證。經過一番對話，肯認他已經明心見性後，船子和尚囑咐他到深山弘法，並找到傳承人，把法脈接續下去，不要令其中斷。夾山善會聽完師父的吩咐，不忍離去，又恐所悟有差，想到自己幾十年都不得悟，今日一朝就頓悟成佛，跟做夢一般，不敢相信，因此邊走邊頻頻回首。

船子和尚意識到了夾山善會之猶疑不定，大聲喊：「闍黎！」夾山善會聽到師父喊自己，轉過頭來，只見師父豎起槳來說：「你以爲我還有什麼妙法沒有傳給你嗎？」說完，把船弄翻，沉水而逝。船子和尚用他的性命告訴夾山善會：剛纔你已經得到了我的全部傳承，不要懷疑。以此，夾山善會終於斷了心中最後一絲疑慮……

咸通庚寅（870），夾山善會秉持師父遺命，居於湖南澧州夾山寺，大揚禪風。入山不久，學者來集，度人無數。夾山善會果然不負其師所望，成爲一代宗師。西元 881 年，夾山善會圓寂，傳法於洛浦山元安。

㈡夾山善會：修信燒庵點化元安

夾山善會與元安之間的故事相當傳奇，現簡單介紹如下：

澧州洛浦山元安禪師，鳳翔麟遊人也。丱（guàn）年出家，具戒通經論。問道臨濟，後爲侍者。濟嘗對眾美之曰：「臨濟門下一隻箭，誰敢當鋒！」師蒙印可，自謂已足。

一日侍立次，有座主參濟。濟問：「有一人於三乘十二分教明得，有一人不於三乘十二分教明得，且道此二人是同是別？」主曰：「明得即同，明不得即別。」師曰：「這裡是甚麼所在，說同說別？」濟顧師曰：「汝又作麼生？」師便喝。濟送座主回，問師：「汝豈不是適來喝老僧者？」師曰：「是。」濟便打。

[1]〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 367—368 頁。

師後辭濟，濟問：「甚麼處去？」師曰：「南方去。」濟以拄杖畫一畫，曰：「過得這個便去。」師乃喝，濟便打，師作禮而去。濟明日昇堂曰：「臨濟門下有個赤梢鯉魚，搖頭擺尾，向南方去，不知向誰家齏（jī）甕裡淹殺。」[1]

澧州洛浦山元安禪師，俗姓淡，鳳翔（今陝西鳳翔）麟遊人。少年即從其兄祐律師於本郡懷恩寺出家，後受具足戒，持守戒律通經達論，足見他的才學非同一般。後來他遊方參學，問道於臨濟，成爲臨濟侍者。臨濟對他很滿意，曾當眾讚美他說：「臨濟門下一隻箭，誰敢當鋒？」殊不知，自從得到臨濟的認可，他覺得自己已經開悟，驕傲自大起來。但實際上，元安並沒有徹悟，衹是有些小悟。麻煩的是，元安在臨濟那裡非但沒有悟透，反而學起「臨濟喝」，連師父臨濟都敢喝，變得更加難以調教。爲了去除他的習氣，臨濟痛打了他好幾頓。

後來，他實在熬不下去了，便向臨濟辭別。辭別之時，元安又學起了臨濟喝，再次被臨濟打了一頓。元安對師父更不服氣，禮拜臨濟而去。臨濟調教不了他，第二天陞堂時說：「我臨濟門下有條搖頭擺尾的鯉魚，如果躍過龍門就變成龍，但它還沒有變成龍，現在他跑到南方去了，不知誰家能收服得了他。」

師遊歷罷，直往夾山卓庵，經年不訪夾山，山乃修書，令僧馳往。師接得便坐卻，再展手索，僧無對，師便打，曰：「歸去舉似和尚。」僧回舉似，山曰：「這僧若開書，三日內必來。若不開書，斯人救不得也。」

師果三日後至，見夾山不禮拜，乃當面叉手而立。山曰：「雞棲鳳巢，非其同類，出去。」師曰：「自遠趨風，請師一接。」山曰：「目前無閻黎，此間無老僧。」師便喝，山曰：「住住，且莫草草匆匆。雲月是同，溪山各異。截斷天下人舌頭即不無，閻黎爭教無舌人解語？」師佇思，山便打，因茲服膺。[2]

如此，元安四處遊歷，來到了夾山築庵隱修。元安隱修的地方與夾山善會的寺廟很近，可是他自認已經徹悟，一整年都不願前來禮謁夾山善會。當時的夾山非常有名氣，是德高望重的大禪師。夾山爲了度化他，親自修書一封，令侍者送給元安。元安接下信件後把信放在座位上坐著，卻伸手向侍者要信件，侍者無言以對，元安就杖打侍者，並說：「回去後把剛纔的情況告訴夾山。」夾山說：「這僧人如果打開信件，三天之內必定前來。若不打開信件，這個人沒救了。」《指月錄》卷十七載，夾山專門派人在元安茅棚前守著，三天內一旦看到元安出來，就放火一把燒掉他的茅棚。

第三天，元安果然憋不住出來了，他肯定打開了夾山的信，且參不透信件內容，心中有疑惑，故必須前去找夾山討教。他一走，夾山的徒弟立即縱火燒了茅棚，而元安頭也不回地走了。

元安見到夾山後，不但不肯禮拜，還當面叉起手站在他面前。夾山毫不留情地說：「你本來是一隻野雞，卻佔據鳳凰的巢穴，你我不是同類，滾出去！」夾山是借此告訴他本來未悟，卻自以爲悟。元安聽後，氣焰矮了一截，作禮說：「我千里迢迢從北方（臨濟處）前來，請師父您接引。」夾山說：「我眼前沒有你這個出家人，此地也沒有我這個老和尚。」元安卻學臨濟大喝起來。夾山說：「打住，打住，不要那麼草率匆匆。同樣的月亮和雲彩，照到不同的地方，風景就是不一樣。你這一喝，倒是把天下人舌頭都喝斷了，這樣你又怎麼讓沒有舌頭的人了悟呢？」元安被袂山問住了，就在他愣住的一剎那，夾山一杖打過來，忽然間大徹大悟。此後，元安對夾山心服口服，留在夾山身邊，日夜請益。經過不斷地鞏固，元安悟境日益圓熟。

夾山善會去世後，元安繼續在洛浦山結庵講法，一時四方玄侶，爭相前來請益。直到西元 898 年圓寂。

---

[1] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 424—425 頁。
[2] 〔宋〕普濟：《五燈會元》（上），朱俊紅點校，海南出版社，2001，第 424—425 頁。

第五章 唐密

西元四世紀左右，佛教在印度已經發展了將近一千年，印度教以及其他教派均吸收了佛法的一些思想和觀念，獲得空前發展，再度強勢崛起，並極力抵制佛教。面對印度教的排擠和打壓，印度佛教界開啟新一輪的變革，開始傳播密乘（密宗）佛法，謀求生存與發展的空間。相比印度教及其他教派，密宗的思想更爲深廣博大，它融合了印度教以及其他教派的思想，在教理上以大乘中觀派和瑜伽行派的思想爲其理論基礎，在實踐上則以高度組織化了的咒術、儀軌、本尊信仰崇拜等爲其外在特徵。宣傳口誦真言咒語（「語密」）、手結契印（「身密」）和心作觀想（「意密」），身語意三密相應就可以即身成佛。七世紀中葉，《大日經》和《金剛頂經》出現以後，密宗得以正式形成。此時期形成的密宗被稱爲「純密」（之前形成的稱雜密[1]）。《大日經》和《金剛頂經》分別承載了密宗的兩部大法：胎藏界和金剛界。《中國佛教文化簡明辭典》指出，密宗視宇宙中一切皆爲大日如來所顯現，表現其理性（真如佛性）方面者，稱爲胎藏界；表現其智德部分者，稱爲金剛界。[2]

胎藏界是以《大日經・住心品》「菩提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟」爲其根本宗旨，認爲真如佛性人人本自具足。此「真如佛性」是一切眾生本有的清淨菩提心，真常不變，因其隱藏在煩惱中不顯現，又具備一切功德，猶如子藏母胎，故名「胎藏界」。《大日經》依中觀、般若經發展而來，主要講述密教的基本教義、各種儀軌和行法、供養的方式方法。《大日經》把胎藏界用圖繪示，稱爲「胎藏界曼荼羅」。

金剛界因其無法被破壞，又能催破一切，故喻爲「金剛」。《金剛頂經》是承繼《大日經》而來，以大日如來爲其受用身，宣傳「五佛顯五智說」，即中央大日如來之法界體性智，東方阿閦佛之大圓鏡智，南方寶生佛之平等性智，西方阿彌陀佛之妙觀察智，北方不空成就佛之成所作智。《金剛頂經》把金剛界用圖繪示，稱爲「金剛界曼荼羅」。[3]

所謂「大日如來」其實就是指一切眾生本有的清淨菩提心（真如佛性），修行密宗之目的，就是在於彰顯這個清淨菩提心，使自己與「大日如來」合一而成就佛果。在吳信如先生的《台密東密與唐密》一書中，將胎藏界和金剛界分別概括爲：胎藏界說明的是物質世界的本體與現象，金剛界說明的是精神世界的本體與現象。[4]人們常把胎藏界和金剛界兩部密法合稱爲「金胎二密」。

金、胎兩部之區別，是由觀察的方面和立場不同而表法故有不同，因自心之真如佛性，在佛不增，在凡不減，說此法爾之理，本來具有之相者爲胎藏界，故「胎藏界曼荼羅」亦可稱爲本有曼荼羅、理曼荼羅、因曼荼羅。如來無邊智慧，悉與冥合，示此觀照之智的差別相者，爲金剛界。此雖佛智，亦非眾生所無，到佛果而始生，固亦爲本有，然在金剛界則以顯佛果上之智的差別。故「金剛界曼荼羅」亦稱修生曼荼羅、智曼荼羅、果曼荼羅。以金剛爲喻，取其二義，一爲自體堅固，一爲業用銳利。如來內證之智德，其用銳利，能摧破惑障以證實相之理，其體堅固，不爲一切煩惱所破，猶如金剛寶石之堅固，不爲外物所壞，故金剛界具有智、果、始覺、自證等諸義。反之，如來之理性存在於一切之內，由大悲哺育，猶如胎兒在母胎內，亦如蓮花之種子蘊含在花中，是故譬之以胎藏，故胎藏界具有理、因、本覺、化他等諸義。又金剛界若配以五智，即分爲佛、金剛、寶、蓮花、羯磨等五部；胎藏界爲導他之教，若配以大定、大悲、大智三德，則分爲佛部、蓮花部、金剛部之三部。[5]

---

[1] 雜密類，所謂雜密一般是指金剛界和胎藏界兩法以外的密部經軌，「雜密」是後人爲了與金、胎兩部法區別而定義命名的。
[2] 蕭振士：《中國佛教文化簡明辭典》，世界圖書出版公司，2014，第 180 頁。
[3] 參見蕭振士：《中國佛教文化簡明辭典》，世界圖書出版公司，2014，第 179—180 頁。
[4] 參見吳信如：《台密東密與唐密》，中國藏學出版社，2011，第 249 頁。
[5] 本段介紹參見辛慧穎主編《禪悟人生》，南海出版公司，2014，第 246 頁。

實際上，密乘佛法的內容極爲龐雜，採用後來一直流行至今的分類法，一般分爲四續部，即事續、行續、瑜伽續、無上續。傳入漢地的主要爲三部：雜密、胎藏界、金剛界。其中，雜密相當於事續；胎藏界相當於行續；金剛界則相當於瑜伽續。因無上續的發展最晚，且主要是在印度及西藏地區流傳，衹有少部分在宋代才傳入中國，所以並沒有在漢地造成大的影響。

早在東晉時期，已經有印度初期的密乘（即雜密，又稱事續）經典陸續傳入中國，西元八世紀後，印度的密乘佛法金胎二密又由善無畏、金剛智、不空等印度祖師傳入唐朝，密乘佛法開始在中國廣泛傳播。此三人被稱爲「開元三大士」。自此，廣爲流傳的主要是密乘的前三續：事續、行續、瑜伽續，即雜密、胎藏界、金剛界。此章講的「唐密」指的正是唐代的「開元三大士」在中國漢地所傳的密宗，意即「唐代的密宗」。雖然學界一直有爭議，但一般都認爲唐武宗滅佛事件後，唐密就從中國漢地基本消失了。後來唐密的法嗣，如空海等，又在日本繼續傳播，形成後來的東密與台密。[1]

一、開元三大士：唐密的開創者

西元八世紀早期，善無畏、金剛智、不空幾乎同時來到大唐，這三人都是學習密宗法門的。善無畏於西元 716 年到長安，金剛智於西元 720 年到長安，而不空大師是隨金剛智大師一起前來的。善無畏所傳爲胎藏界密法（即行續），金剛智和不空所傳爲金剛界密法（即瑜伽續）。這三位大師皆學識淵博，又同爲密法傳承者，故史稱「開元三大士」。善無畏與金剛智相遇後二人互爲阿闍黎[2]，互相灌頂傳法，也就是說二人皆得金、胎（即金剛界和胎藏界）兩部大瑜伽教，從此走向金胎不二、金胎合一。此乃無上密教之最高奧義。而不空大師又繼承了善無畏、金剛智兩位大師的學問，青出於藍而勝於藍，在其基礎上進一步超越。

㈠善無畏[3]

善無畏（637—735），梵名Śubhakara-simha，又名無畏阿闍梨，中印度人，甘露王（釋迦牟尼佛叔父）的後裔。父親爲烏荼國佛手王。《宋高僧傳》卷二載：

父曰佛手王，以畏生有神姿，宿齎（jī）德藝，故歷試焉。十歲統戎，十三嗣位，得軍民之情。昆弟嫉能，稱兵構亂，閱（xì）牆斯甚。薄伐臨戎，流矢及身，掉輪傷頂。天倫既敗，軍法宜誅，大義滅親，忍而曲赦。乃抆（wěn）淚白母，及告群臣曰：「向者親征，恩已斷矣。今欲讓國全其義焉。」因致位於兄，固求入道。母哀許之，密與傳國寶珠，猶諸侯之分器也。南至海濱，遇殊勝招提，得法華三昧。聚沙爲塔，僅一萬所。黑蛇傷指而無退息。[4]

宿齎：生來就帶著。昆弟：指兄和弟。抆淚：擦眼淚。

善無畏生來就風姿威武，多才多藝。父王對他十分賞識，經常給他歷練的機會，十歲就讓他統領軍隊。他纔十三歲就繼承烏荼國王位，施行仁政，深得軍民愛戴。後來他的幾個兄弟因爲嫉妒其才能而發動叛亂，同室操戈，善無畏迫不得已親臨戰場平亂，卻在暴亂中被流矢射中而受傷。暴亂平息後，若按其國軍法處置，與他爭位的幾個兄弟罪應當誅，可是善無畏「忍而曲赦」，放過了他們（《宋高僧傳》卷二）。經過這次內亂，善無畏厭惡了爭權奪利的王室，決意讓位出家。他向母后表明心跡，又向群臣宣明瞭願讓位給兄長的決定。

---

[1] 關於唐密、東密和台密三者之關係，吳信如先生概括得最爲簡括：「自開元三大士來華傳密，所傳者，印密也。一行、惠果嗣法，演爲唐密。空海、最澄傳迴日本，形成日本之東密、台密。」詳見吳信如：《台密東密與唐密・序》，中國藏學出版社，2011，第 1 頁。

[2] 又作阿捨梨、阿闍梨、阿只利、阿遮利耶。略稱闍梨。意譯爲軌範師、正行、悅眾、應可行、應供養、教授、智賢、傳授。意即教授弟子，使之行爲端正合宜，而自身又堪爲弟子楷模之師，故又稱導師。

[3] 全文主要參考〔宋〕讚寧：《宋高僧傳・卷二》（全二冊），范祥雍點校，中華書局，1987，第 17—22 頁。

[4] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳・卷二》（全二冊），范祥雍點校，中華書局，1987，第 17 頁。

母后很難過，但也衹能答應他，秘密賜給他傳國寶珠，他即出宮而去。善無畏退位後去了招提寺修習佛法，得入法華三昧。之後，他發願聚沙建塔一萬座以供佛。建塔期間，手指被黑蛇咬傷，善無畏也不退卻，直至完成所發之願。

後來，他又遊歷印度各國。「尋越窮荒，又逾毒水」（《宋高僧傳》卷二），歷盡千難萬險後，來到中印度的摩揭陀國，參謁了該國的國王和王妃。這位王妃正是善無畏的姐姐，她得知善無畏捨棄王位而出家學習佛法後，讚歎不已。善無畏這時雖然才學淵博、深究三學（戒定慧）、總持禪觀，妙達其源，藝術技能亦無不精湛，但即使這樣他仍不滿足，還孜孜追求更高境界。最後，善無畏到了那爛陀（Nālandā）寺。那時的那爛陀寺可謂「像法之泉源，眾聖之會府」，不僅是密法大興之所，也是眾聖聚集之地。善無畏拜密教大師曇無德（Dharmaguptaka，又譯爲達摩掬多，有說即是龍智）爲師，專門研究三藏教理及密教奧義，得受密法灌頂，被尊爲「三藏阿闍黎」。《宋高僧傳》形容達摩掬多：「掌定門之秘鑰，佩如來之密印，顏如四十許，其實八百歲也，玄奘三藏昔曾見之。」[1]可見達摩掬多是個具真修實證的大成就者。

一天，善無畏見師父缽中的食物不是印度本土的，就讓旁邊一個大唐僧人來看。這僧人一看，缽中正是大唐國的食物，而且飯菜新鮮。僧人驚呼道：「大唐國離這裡十萬多里，這缽中食物應是早上做好的，而中午就到這裡來了，太神速了！」眾人知道後也都震驚不已，唯有善無畏默然無語。達摩掬多私下裡對善無畏說：「大唐國的白馬寺重閣新近竣工，我剛從白馬寺受供回來。大家都很吃驚，衹有你不動聲色。你可以學習大法了。」隨後，達摩掬多授予善無畏總持瑜伽三密教。

善無畏在那爛陀寺學習了很多年，通達了密教的全部奧義。在完成學習之後，善無畏又遊遍了各處名勝古跡，并用鍛金爲貝葉，寫《大般若經》。當時，印度教派林立，有九十六個宗派，皆各執己見。善無畏遊學講道時，面對不同的教派他都隨順其各自的見解去開導，引導他們走上修行的正路。最終不論根器大小的修行者，都得到了他智慧的滋潤。善無畏晚年時，他的老師達摩鞠多對他說：「小子，你與震旦（中國）有緣。你現在可以去那裡弘揚大教了。」善無畏於是上前頂禮，辭別恩師，踏上前往大唐的路途。原文如下：

五天之境，自佛滅後，外道崢嶸。九十六宗，各專其見。畏皆隨所執破滯析疑，解邪縛於心門，捨迷津於覺路。法雲大小而均澤，定水方圓而任器，僕異學之旗鼓，建心王之勝幢，使彼以念制狂，即身觀佛。掬多曰：「善男子，汝與震旦有緣，今可行矣。」畏乃頂辭而去。[2]

他由迦濕彌羅國（今克什米爾）進入烏萇國（今巴基斯坦），再到突厥國的碎葉城（今吉爾吉斯共和國）。在碎葉城內，善無畏應突厥王的邀請宣講密教經典《大日經》，因此停留了一段時間。離開碎葉城後，善無畏翻越雪山，進入我國西藏地區。其中，他在離開碎葉城途中時，遭遇了諸多艱險，皆逐一克服：

又途中遭寇，舉刃三斫（zhuó）而肢體無傷，揮劍者唯聞銅聲而已。前登雪山大池，畏不悆（yù），掬多自空而至曰：「菩薩身同世間，不捨生死。汝久離相，寧有病耶？」言訖沖天，畏洗然而愈。[3]

雖然善無畏與師父達摩掬多相距萬里，但師徒二人卻超越時空的限制，達摩掬多隨時了知徒弟的身心狀態並善加護佑，令善無畏解除身心之障礙，克服雪山之惡劣環境，繼續前行，來到大唐。

此前，善無畏大師東行的消息早已傳到長安城。於是，大唐皇帝派出使者去玉門關等候迎接。西元 716 年，善無畏攜帶梵卷終於到達長安。唐玄宗親自接見，立他爲國師，安排他住興福寺，不久，又遷入西明寺。此後，善無畏曾爲玄宗之子寧王、薛王等灌頂授法。唐玄宗多次以豐厚賞賜來供養他。

西元 717 年，玄宗下詔讓善無畏於西明寺菩提院譯經，善無畏奏請皇上，希望能讓名僧參與翻譯。得到朝廷的准奏後，他先譯出從《金剛頂經》梵本中摘取出來的《虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法》

[1] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳・卷二》（全二冊），范祥雍點校，中華書局，1987，第 18 頁。
[2] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳・卷二》（全二冊），范祥雍點校，中華書局，1987，第 19 頁。
[3] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳・卷二》（全二冊），范祥雍點校，中華書局，1987，第 19 頁。

一卷，後上呈玄宗。玄宗讀後甚爲賞嘆，又下詔將善無畏所帶梵文經卷全部送到內府保存。

早在善無畏來大唐之前，中國就有僧人無行西遊天竺，求得很多梵文經典。可惜無行在回國時，走到北印度就不幸去世了。所有經卷，都由無行的同行者帶回長安，存放在華嚴寺中。善無畏偕同一行禪師，到華嚴寺檢閱這些經卷，挑出數本沒有翻譯過的經捲進行翻譯。

開元十二年（724），善無畏隨駕入東京洛陽，奉詔於福先寺譯《大日經》。此經梵本有十萬頌，善無畏摘取其要，譯出《大毘盧遮那成佛神變加持經》七卷。此譯著上符佛意，下契諸根，是唐密的根本經典。此後他又譯出《蘇婆呼童子經》三卷、《蘇悉地羯羅供養法》三卷等，並作《大日經》諸咒梵漢對譯，悉曇之學由此而興。

善無畏是中國首位系統翻譯密教經典的人，共翻譯二十八部五十三卷。爲弘揚密教，善無畏在東、西二京[1]設置道場開壇授法，主要用以闡釋教理，傳授儀軌。其傳承者有大興善寺沙門一行，入室弟子有寶畏、明畏，俗弟子有著名文學家李華，還有從學者寶思、智儼、溫古、義林、喜無畏，以及新羅（今朝鮮）僧人元超、不可思議（新羅僧），日本僧人道慈等。僧人一行整理善無畏的講授口訣成《大日經疏》二十卷，是解釋《大日經》的根本論典。

西元 732 年，善無畏上奏玄宗，請求回國，唐玄宗優詔不許。西元 735 年，善無畏圓寂於洛陽大聖善寺禪室，時齡九十九歲，僧臘八十，葬於洛陽龍門西山廣化寺內庭。善無畏大師早已得金剛之身，所以他圓寂後，全身不壞。

㈡金剛智[2]

金剛智（671—741，又說 669—744），梵名 Vajrabodhi，生於南印度摩賴耶國，婆羅門種姓，據《宋高僧傳》載，其國境離觀音宮殿普陀落伽山比較近。金剛智的父親也是印度婆羅門，精通《五明論》，是當時建支王的老師。

金剛智從小就聰穎過人，記憶力尤爲出色，日誦萬言，十歲能背誦婆羅門的經典，衹要他看過的書就能終身不忘。十六歲時，即悟得佛理。他不喜歡研習尼犍子諸論[3]，便出家了。他後來到了中印度的那爛陀寺學習經論，二十歲受具足戒，花六年時間學習了大小乘各種戒律，然後去了西印度，學小乘諸論和《瑜伽三密陀羅尼門》。他經過十多年的艱苦學習，遍通《三藏》聖典，包括《般若燈論》《百論》《十二門論》等。二十八歲時，金剛智到迦毗羅衛城，跟勝賢論師學《瑜珈師地論》《唯識論》《辯中邊論》。三十一歲時，金剛智到南印度，見到了龍樹菩薩的弟子龍智大師。龍智大師當時已七百多歲，但貌若少壯。金剛智承事供養龍智大師七年，受學《金剛頂瑜伽經》、毗盧遮那總持陀羅尼法門、諸大乘經典、五明論，並受五部灌頂。經過精進修持，他通達諸佛秘要經典，證得甚深境界。

金剛智大師學成後，便辭別師父龍智，回到中印度。這時南印度發生旱災，國王邀請金剛智大師建灌頂道場求雨，金剛智又在南印度住了三年。南印度有個觀音寺，他在此寺中得到觀音菩薩指點，讓他到中國去濟度群生。於是，金剛智大師便辭別國王，帶著弟子僧俗八人踏上前往中國的曲折旅程。

他們師徒一行人路過獅子國（今斯里蘭卡）的楞伽城時，受到了國王和臣民大眾的熱烈歡迎，在獅子國住了半年。此半年中，金剛智帶著弟子們一邊參訪聖跡，一邊講授佛法，還曾被嚕呵那國的國王禮遇。後來他們因故又返回南印度，向國王告別，國王挽留他，被他拒絕。於是，國王贈送厚禮，將金剛智一直送到海

[1] 東西二京：指長安與洛陽。
[2] 全文主要參考〔宋〕讚寧：《宋高僧傳・卷一》，范祥雍點校，中華書局，1987，第 4—6 頁。
[3] 尼犍子諸論，指佛陀所說的諸外道，尼犍爲其中之一，爲苦行外道。

濱。金剛智大師到獅子國時，又被獅子國國王挽留一月有餘。因爲途中遇到大風，大師又不得不在佛逝國（今印尼蘇門答臘）停留了五個月，在闍婆國（今印度尼西亞爪哇），認識了當時衹有十四歲的不空大師。不空跟隨金剛智大師一起前往中國。

一行人在海上遇到了難以想像的困難，耗時約三年，經過二十多個國家，歷經種種艱辛，在西元 719 年，終於到達廣州。廣州的節度使派兩三千人迎接金剛智大師與其弟子。西元 720 年，金剛智來到東都洛陽，面見玄宗，奏明前事及來意。皇帝即安排大師住在慈恩寺，後又遷到薦福寺。

金剛智大師自來到中國後廣傳密教。因爲他了不起的神通——比如，在久旱的洛陽城於連日的萬里無雲、艷陽高照下祈求來瓢潑大雨；讓臥病日久不能言語的公主睜開眼睛，坐起身來，正常說話，以授其臨終戒等等，使得他在中國能夠順利傳法。金剛智大師住在洛陽期間，當地僧眾、王公貴族紛紛向大師請法。

一行禪師就多次向金剛智大師請教學習，金剛智一一教授。一行禪師自從入壇接受灌頂，得大瑜伽教授之後，深知此教會大利天下蒼生，於是請求金剛智三藏師翻譯相關經典，以便流通。

西元 723 年，金剛智大師在資聖寺譯出《瑜伽念誦法》二卷和《七俱胝陀羅尼》二卷；
西元 730 年，大師又於大薦福寺譯出《曼殊室利五字心陀羅尼》《觀自在瑜伽法要》各一卷；後來，他看到舊的大隨求譯本中有缺漏章句，就添加補足；西元 731 年，金剛智又譯出《金剛頂瑜伽修習毗盧遮那三摩地法》一卷、《千手千眼觀世音菩薩大身咒本》一卷、《千手千眼觀自在菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼咒本》一卷、《不動使者陀羅尼秘密法》一卷，共四部四卷。至西元 736 年，金剛智大師又譯出密教經典、儀軌等共二十一部二十四卷。

上文提到的善無畏大師翻譯了相當數量的密法經典，而金剛智大師翻譯的數量比善無畏大師還要多。經由善無畏與金剛智二位密教大師的譯經，中國才開始接觸金剛界、胎藏界兩部非常重要的密法。

大師所譯的咒語、印契皆非常靈驗，密教因而大爲流行，長安、洛陽兩京的僧眾都喜歡修學密法。

西元 741 年，金剛智大師想要回到印度，特向玄宗提出辭呈，得到玄宗皇帝許可。他行至洛陽廣福寺，便在寺中停了下來。一天，他對門人說：「白月圓時，我將去矣！」隨後，金剛智在廣福寺禮毗盧遮那佛，旋繞七圈，然後回到住所，焚香發願，頂戴梵夾和新譯教法，又囑咐了弟子諸事，並交代弟子不空前往天竺學習佛法。不久，大師寂然而化，世壽七十一歲，僧臘五十一。

金剛智大師與善無畏兩位大師，所處年代相同，都是天竺僧人，雖然在寺中未曾相識，但都曾在那爛陀寺學習；雖然一個走陸路，一個走海路，然而二人幾乎同時出發前往中國。隨後，他們纔在中國相識。二人所學的都是天竺密教，又稱「印密」，因爲所學各有特色，弘教時，善無畏大師在中國傳揚的是胎藏界密法（即行續），金剛智大師在中國傳揚的是金剛界密法（即瑜伽續）。兩位大師互相交好，彼此欣賞，相互灌頂、學習。他們稱得上珠聯璧合，交相輝映，才使得密宗在中國大興，形成中國歷史上盛極一時的唐密。

同善無畏大師一樣，金剛智大師在那爛陀寺學習後也獲得了「三藏」學位。因大師幼年聰慧，生而知之；又是青少年時出家，住那爛陀寺，經過了長時間的系統學習，有深厚的佛學功底；後又遊歷各國，訪遍聖跡……到三十一歲時，金剛智已經成爲一個非常博學、非常了不起的智者，通達了大小乘和密乘的一切義理。但他依然不滿足，爲了學習更高的密法，又去拜龍智大師爲師。龍智大師屬於龍樹菩薩的直系傳承者，其智慧必然是廣大無邊。金剛智大師跟隨他學習了七年，受五部灌頂，通密藏之要。

金剛智大師不僅僅在學問上達到了深不可測的境地，在修行上更是無人能及。他在中國弘傳金剛界密法時，密法纔剛剛在中國興起，當時主要流行的是禪宗、淨土等。雖然人們對密法具有莫大的熱情，但心智上能領悟的卻寥寥無幾。不能理解金剛智大師的人非常多，但通過觀察他日常的行止，人們逐漸明白這是一位大修行人。《宋高僧傳》載：「有登其門者，智一睹其面永不忘焉。至於語默興居，凝然不改，喜怒逆順，

無有異容，瞻禮者莫知津涯，自然率服矣。」（《宋高僧傳》卷一）[1]即但凡登門拜訪過金剛智大師的人，大師對其人一直記得清清楚楚，再也不會忘記；他日常的起居坐臥、言談舉止都和緩穩固，一貫如常；喜怒哀樂無有聲色，始終寧靜而莊嚴。見到他的人自然而然就被他的人格氣象所感染，無不心悅誠服……從這些隻言片語中便可看出，金剛智大師行站坐臥時時皆在禪定中，無所不知，法相莊嚴，很有人格魅力。

跟隨金剛智大師學習的人有很多，有的學生在印度的時候就跟隨他，到了中國又繼續跟隨他，其中最有名的是不空大師，他是金剛智大師來中國的途中接收的弟子。金剛智大師還有一些中國的弟子，一行禪師就是他來到中國後才接收的弟子。事實上，一行禪師是善無畏大師、金剛智大師共同的弟子。

在這幾位大師的引領下，密宗法脈在西元八世紀走向了鼎盛，後傳至日本。

㈢不空[2]

不空（705—774），梵文名 Amoghavajra，漢名不空金剛，獅子國（今斯里蘭卡）人[3]，中國唐代密宗開元三大士之一。不空原名叫智藏，不空是他受灌頂的號。《宋高僧傳》載其「幼失所天」，即他幼年失去雙親，早早就出家，十四歲在闍婆國（今印度尼西亞爪哇）遇見金剛智三藏，隨來中國，720 年到洛陽[4]。

關於不空大師的國籍目前學界有爭議，但《宋高僧傳》說他幼年即「隨叔父觀光東國」。由此可知，幼年的不空曾隨親屬在北天竺、西域、大唐等地生活過，後再回獅子國，最後在闍婆國遇見金剛智，又同金剛智從海上再次來到中國。

不空隨金剛智大師來中國後，二十四歲那年，在洛陽廣福寺受比丘戒。此後十八年中，他學習律儀和唐梵經論，並隨金剛智大師翻譯佛經。《宋高僧傳》中有詳細記載：

初導以梵本悉曇章及聲明論，浹旬已通徹矣。師大異之，與受菩薩戒，引入金剛界大曼荼羅，驗以擲花，知後大興教法。洎登具戒，善解一切有部，諳異國書語。師之翻經，常令共譯。凡學聲明論，一紀之功，六月而畢。誦文殊普賢行願，一年之限，再夕[5]而終。其敏利皆此類也。欲求學新瑜伽五部三密法，涉於三載，師未教詔。空擬回天竺，師夢京城諸寺佛菩薩像皆東行，寐寤乃知空是真法器，遂允所求。授與五部灌頂護摩阿闍梨法及毗盧遮那、經蘇悉地軌則等，盡傳付之。[6]

浹旬：即一旬。「浹」音 jiā。

曼荼羅：「曼荼羅」爲梵文音譯，意爲「壇」「壇場」。古時建「壇」多與祭祀、國事等重大活動有關，世界各族先民均有各自爲祭祀天地、鬼神乃至祖先而立「壇」之俗，其「壇」或方或圓，或彩或畫，或有建築或無建築，隨其民族習慣而彰顯其「壇」神性與特點。中國稱之曰「壇」，印度名之爲「曼荼羅」。

佛教於印度發展至密教時期，更將曼荼羅發揮至極致。阿闍梨修持密法時，嚴格依照經典擇時、擇地而建立曼荼羅，圖繪諸尊聖像及精細幾何圖案，做工繁複龐雜，事後隨即破壇棄之，以示成、住、壞、空，雖「聚集」而「本空」之理。受人文風俗、地理環境等因素影響，密教入中國而爲唐密，其建立曼荼羅之方式亦隨之而發生些許變化，如：改土壇爲木壇，原於土壇上繪製曼荼羅也採取與壇分離懸掛之中國紙帛圖畫曼荼羅形式等。此外，唐密使用木壇與圖畫曼荼羅，事後不做破壇毀像，而是將其存留以作傳承，因是之故，方有諸多唐密曼荼羅隨入唐學法僧而傳之日本。而國內大唐，則因會昌法難而失去諸多精美唐密曼荼羅繪畫

[1] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳・卷一》，范祥雍點校，中華書局，1987，第 5 頁。
[2] 全文主要參考〔宋〕讚寧：《宋高僧傳・卷一》，范祥雍點校，中華書局，1987，第 6—15 頁。
[3] 不空大師的國籍尚有爭議。與此處不同的是，《高僧傳》卷一記載其爲北天竺婆羅門族。
[4] 不空大師的這段履歷也有爭議。據《貞元釋教錄》卷十五，另據趙遷《不空三藏行狀》說，他是西域人，幼隨舅父來中國，10 歲周遊武威、太原，13 歲遇金剛智。
[5] 根據其意，原文應有誤，此處應爲「旬」。
[6] 〔宋〕讚寧：《宋高僧傳・卷一》，范祥雍點校，中華書局，1987，第 7 頁。

瑰寶，以至如今國人要研究唐密曼荼羅或唐密相關資料還要到日本去苦苦找尋。[1]

金剛智剛開始引導他識讀梵文經典的悉曇章和聲明論，不空只用了十天就將能流利地誦讀經文了。金剛智大爲驚訝，於是爲他授了菩薩戒，並將他引入所建的金剛界大曼荼羅壇城中，投花到壇城中以試驗，根據壇城呈現的結果，知道不空將來會大興教法。本來，自不空出家受具足戒後，他就「善解一切有部」，且通曉異國[2]書面語，所以金剛智常叫不空一起翻譯佛經。金剛智還讓他學習聲明論的經意，這一般需要一年時間，不空只用了六個月就學完了；金剛智又讓他誦讀文殊普賢行願經，本來給他一年的期限，他又只用了十天就誦完了。由此可見他學力之敏銳。之後，不空向金剛智大師求授金剛界灌頂，三年過去了，金剛智始終沒有答應，不空於是打算回印度求法。臨行前，金剛智做了個夢，他看見京城那些寺廟的佛菩薩像，都向東朝洛陽這邊來了。金剛智大師醒來後明白不空是真法器，於是，授予他五部灌頂，將其一生所學全部傳授給了他。

西元 741 年，唐玄宗詔許金剛智和弟子回國。但金剛智從長安出發，剛到洛陽就生病圓寂了。這一年，不空三十六歲。此時，他跟隨金剛智大師已有二十餘年。金剛智大師圓寂後，不空奉師遺命，本想前往天竺。這時他又接到朝廷的命令，讓他前往獅子國（斯里蘭卡）送國書。他率弟子含光、惠謇等僧俗三十七人，攜帶國書，歷經約一年時間到達獅了子國。

獅子國本是不空大師的故鄉，但不空自青少年時就生活在中國，此次又以大唐使者的身份回鄉，獅子國因此以殊禮接待了他，讓他入住佛牙寺。在獅子國，不空又依止普賢阿闍黎，再次請求開壇灌頂。與含光、惠謇同時入壇受學密法，前後三年，後又周遊印度。

西元 746 年，不空大師與弟子們從印度返回長安，獲得陀羅尼教《金剛頂瑜伽經》等八十部，大小乘經論二十部，共計一千二百卷（依不空 774 年奏表），以及獅子國國王尸羅迷伽的國書，大般若經夾和方物。

西元 750 年，不空大師又奉旨打算返回本國獅子國，但到韶州時就因患病不能前進。西元 753 年，因西平郡王哥舒翰的奏請，玄宗又降敕將不空追回。他到長安保壽寺休息一個多月後，又奉皇帝詔令前往河西。不空於是到達甘肅武威，住開元寺從事灌頂譯經。

西元 756 年，不空大師奉詔住長安大興善寺開壇灌頂。在安史之亂中，安祿山攻陷長安後，他秘密派人與肅宗通報消息。西元 757 年，李唐王室還都後，不空師備受肅宗禮遇。西元 758 年，肅宗敕命將長安、洛陽諸寺及各縣寺舍、村坊中，凡之前玄奘、義淨、菩提流支、善無畏、寶勝等攜來的梵夾，全部集中大興善寺，交由不空翻譯。這是唐代梵夾一次大規模的集中（在大興善寺）。不空大師所譯顯密教典共一百一十部，一百四十三卷。

在肅宗還都以後的十七年中，不空得到朝野的傾心崇奉，廣譯顯密經教，灌頂傳法，教化頗盛。後來會昌五年（845）唐武宗滅佛，大興善寺一度被毀，大批的梵夾也因此受到損毀。

西元 766 年，不空大師派弟子含光到五台山建造金閣寺，又造了玉華寺，並上奏皇上，請求在金閣寺等五寺各安排僧人二十一個。此後這些地方都成了密教中心。

西元 774 年，不空大師示現圓寂，世壽七十，僧臘五十，去世後，有舍利子數百顆。弟子慧朗在大興善寺爲其立碑。

得益於青少年時期就生活在中國，不空大師對中國文化的理解比較深刻，也更加熟悉中國語言，這是印度來華的其他譯師所不具備的。這也爲他在中國弘法譯經提供了非常有利的條件。除了像中國僧人一樣爭取皇室的支持，創建密宗寺院，翻譯的密宗經文，不空大師還將密法傳播到河西、嶺南諸地，相較於善無畏和金剛智大師久居長安、洛陽，不空大師足跡較廣。他所到之處，即是法到之處。

由於總結了前人的經驗，不空的譯經，從質與量上皆有所突破，並成爲後人譯經的楷模。在中國佛教史

[1] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳・卷一》，范祥雍點校，中華書局，1987，第 7 頁。
[2] 參見高士濤：《真言秘藏 圖畫相傳——何爲曼荼羅》，「禪林網」微信公眾號，2022 年 12 月 21 日。

上，他堪與北朝的鳩摩羅什，南朝的真諦和唐代的玄奘。他們四人，史上合稱四大佛經翻譯家。然而，令人遺憾的是，不空大師留在大興善寺的大批梵夾，卻因爲後來的武宗滅佛而被毀。

不空的譯籍可以分爲五類：分別是顯教類、雜密類、金剛界類、大樂類、雜撰類。

顯教類，包括《般若》《華嚴》《大集》等，這幾部經文從前就有漢譯，但不夠完整、嚴謹。不空大師因此改譯《仁王般若經》二卷，重譯《密嚴經》三卷，《大虛空藏菩薩所問經》八卷，《文殊師利佛剎功德莊嚴經》三卷。其次，還翻譯了《慈氏菩薩所說大乘緣生稻稈喻經》一卷、聖者郁楞伽造《大乘緣生論》一卷、《佛爲優填王說王法正論經》一卷、《大方廣如來藏經》一卷、《大聖文殊師利讚佛法身禮》一卷、《百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚》一卷，這幾部經論的譯出對佛法中幾個重要句義，如緣生、正法正理、如來藏、法身等都提供了經典性的依據和解釋。

雜密類，不空大師很重視雜密（即事續，儀軌）。不空大師從獅子國、印度返回長安後，對《金剛大道場經》裡「一字佛頂法」的各種經軌加以譯述。提倡觀想由日輪生出本尊，這與胎藏界觀想「月輪在蓮華上」，以及金剛界的觀想「月輪在蓮華中」，意義都有不同。日輪觀在佛教顯密經典中是一個比較古老的傳統。不空還在《三十七尊出生義》中，大力提倡頂輪法。

金剛界類，金剛界法是不空早年從金剛智研學的重心，也是他後來發展所學的基礎。不空大師翻譯有《金剛頂十八會指歸》《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》三卷、《三十七尊出生義》《不空心要》《金剛頂經義訣》（殘）等密宗佛經。

大樂類，不空大師很重視《般若理趣經》的翻譯，他所譯關於本類的經、釋、儀軌共有十多種。約在西元 535 前後，《般若理趣經》的咒語就被收錄在其它類的經文中，而玄奘時期開始，《般若理趣經》就有翻譯，但始終不夠完整。但《般若理趣經》又是密宗的根本密法，若是不翻譯出來，密法就很難被理解。《般若理趣經》對「實相般若」進行瞭解讀，將普賢金剛薩埵視爲本尊。後來流傳到西藏地區的大圓滿、大手印都是在此理論上形成的，二者一脈相通。

雜撰類，不空大師和天文家楊景風共譯的《文殊師利菩薩及諸僊所說吉凶時日善惡宿曜經》二卷爲後代密宗所常用。這部經文中有印度的天文星曆的內容。而《金剛頂經義訣》則是不空大師赴印以前的著述。

不空大師的思想是典型的密宗思想，提倡即生成佛、轉識成智、不二法門。正如大師所言：「直觀菩提心，深入實相，於法無二無別，由此即生成佛。」（《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》）

不空大師的弟子很多，根據《不空三藏行狀》說不空有門人約萬計，由他授比丘戒的弟子也有兩千人。如玄宗、肅宗、代宗、德宗（時爲太子）都曾依他受法灌頂或參加譯事。其中有一個弟子叫慧琳，撰有《一切經音義》一百卷，《一切經音義》廣引內外典籍，詳釋梵漢名義，對於經論的解詁、正字乃至外典的考據、輯佚都有很大的貢獻。含光、惠辯是不空大師的早期弟子，跟隨他遊歷獅子國、天竺諸國。所有弟子中，不空認爲祇有八個人能盡傳五部之法，其中有兩個人早逝，僅餘六人，被當時的人們稱爲「六哲」，即金閣寺含光、新羅惠超、青龍寺惠果、崇福寺惠朗、保壽寺元皎和覺超。

二、唐密的繼承者

㈠惠果

不空大師一個非常重要的弟子叫惠果。惠果（746—805），京兆府昭應縣（陝西）人，俗姓馬，世稱青龍阿闍梨。惠果大師童年入道，剛開始跟隨僧人曇貞研習諸經，十七歲時碰到了不空三藏師，二十歲正式出家，受具足戒。不空師於眾人中見惠果聰敏異常，於是將自己所得的密法全部傳授給了他。二十二歲時，惠

果又跟隨善無畏大師的弟子玄超學習了胎藏界法和蘇悉地法。

所以，不空大師的弟子，唯有惠果身受金剛界密法的同時，又受了胎藏界兼蘇悉地法，他「一身兼持三部大法，把密宗兩派的法脈聯合起來，是『兩部一具』法脈的實際完成者」[1]。他集金、胎兩部大法之奧義，建立了「金胎不二」思想。

西元 778 年，「青龍寺惠果，身達三部大教，且多所發明創新，成爲不空去世後，唐密第一位傳法阿闍黎」。代宗「敕以不空即歿，令惠果對聖問」。皇帝頒令：不空大師已逝，由惠果來回答聖上的提問。自此，惠果繼承師位。（吳信如：《台密東密與唐密》）

惠果大師學貫胎藏界、金剛界。他不僅學識淵博，而且神通廣大。常爲皇族修法，被封爲青龍寺東塔院灌頂國師，歷任代宗、德宗、順宗三朝國師。世稱青龍和尚。跟隨惠果大師學習密法的有幾千人，學習過胎藏界、金剛界密法的弟子有空海、惠應、惠則、惟尚、誓弘、惠日、義滿、義明、義照、義操、義愍等；只學習過胎藏界密法的有悟真、義澄、法潤等；只學習過金剛界密法的有義證、義一、吳殷、義智、義圓等；其中最爲出色的是日僧空海、新羅僧惠日、悟真等，密法也由此傳入日本、新羅。中國弟子中，最爲出色的是義操。空海、惠日、悟真等歸國，義操接管青龍寺，繼續傳法。

西元 805 年，惠果大師圓寂，惠果大師著有《十八契印》《阿闍梨大曼荼羅灌頂儀軌》《大日如來劍印》《金剛界》《金剛名號》等各一卷。其中，《十八契印》所說爲密教修法之根本形式，爲密教重要著作之一。

此後，惠果大師的弟子——日本國人空海，將其在大唐學到的密法帶回到日本，在日本廣爲弘傳，此係被稱爲東密，也稱爲真言宗。

㈡空海

空海（774—835），日本人。西元 804 年，空海大師入唐，受教於惠果大師門下。西元 806 年，空海回到日本後，大弘密法。西元 810 年，在高雄山寺造壇灌頂，又於高野山建立真言宗根本道場，後在京都東寺（即教王護國寺），建立灌頂道場。

東密的根本經典爲《大日經》（善無畏譯），《金剛頂經》（不空譯）。另又依《蘇悉地經》《瑜祇經》《釋摩訶衍論》《菩提心論》《大日經疏》等經軌與論釋。

空海大師的著作有《十住心論》《秘藏寶鑰》《辨顯密二教論》《即身成佛義》《聲字實相義》《吽字義》《般若心經秘鍵》等。這些經典於東密而言，極爲重要。空海大師以『即身成佛』爲其主旨，依據顯密二教判與十住心而建立橫豎二判之純密教，以表示勝於其他諸宗派。其思想大綱爲六大（體）、四曼（相）、三密（用）圓融。

空海大師不僅著有大量密法著作，建立了成熟的密宗體系，而且還培養了大量的僧才，如真濟、真雅、實慧、道雄、圓明、真如、杲鄰、泰范、智泉、忠延等，是空海大師的十大弟子。這十大弟子在日本平安時代將密法廣爲弘揚，對日本社會產生了深遠的影響。中國的唐密在日本直傳至今，實乃不幸中之大幸。民國時期，又有一些中國人去日本學習密法。

日本除了空海大師法系的東密，還有另外一支密宗體系，曰台密。西元 804 年，在空海大師入唐的同時，還有一名叫最澄的和尚也來到大唐。最澄和尚最先學習天台宗，他到了中國後，不僅學習天台宗教義，也跟隨善無畏的弟子，靈岩寺的僧人順曉學習密法。他返迴日本後，又師從空海大師，受其灌頂。最澄和尚融合了天台宗、密宗思想，提出「圓密一致」的主張，加上後來又有日本天台宗僧人慈覺大師圓仁、智證大師圓

[1] 吳信如：《台密東密與唐密》，中國藏學出版社，2011，第 249 頁。

珍來唐朝求學密法，共同形成了一種融合了天台宗思想的密宗，因此被稱爲「台密」。台密主要依據的經典爲《大日經》《金剛頂經》《蘇悉地經》《菩提場所說一字頂輪王經》及《瑜祇經》，并合稱「五部密經」。集合了天台宗、唐密宗、律宗、禪宗的思想，與純正唐密有一些區別。

㈢僧一行[1]

僧一行（683—727），本名張遂，籍貫爲邢州巨鹿（一說魏州昌樂）人。中國唐代著名的天文學家和佛學家。

一行大師的祖上張公謹是李唐王朝的開國功臣，是秦王（後來的唐太宗）李世民的幕僚，位居凌煙閣二十四功臣之一。他先被封爲定遠郡公，後又建立軍功，被進封爲鄒國公，死後追謚郯國公。但張氏一門到了武則天時代已經衰微了，到了一行大師這一代，他的父親張擅僅爲武功縣（今陝西咸陽市）縣令。

一行少年時便很聰明，博覽經史，尤其精於天文曆法、陰陽五行之學。青年時期，一行向道士尹崇借《太玄經》閱讀，幾天後就去還書了。尹崇說：「此書意指稍深，吾尋之積年，尚不能曉，吾子試更研求，何遽見還也？」意思說，這本書非常深奧，我研讀了好幾年都沒弄明白，你怎麼這麼快就還回來了？一行曰「究其義矣」，即我把書中的意思徹底搞明白了。他將自己寫的《大衍玄圖》及《義決》一卷給尹崇看。尹崇被一行的學識與見地所折服，於是常和他論學，還常對人說：「此後生顏子也！」一行大師因此聞名於長安。當時，武三思很有權勢，多次下書「請與結交」。一行大師厭惡武三思的爲人，不願與之牽扯，但是如果在長安依附其他人的話又會招來武三思的報復，於是，一行大師便逃走了。逃到半路上，正好遇到了沙門普寂禪師，一行便拜他爲師，出家爲僧，跟隨他退隱嵩山，學習佛經和天文、數學。

後來有一位叫盧鴻的隱士，瞭解到了一行的才學，他驚異地對普寂禪師說，此子「非君所能教導也，當縱其遊學。」於是，普寂禪師便鼓勵一行外出尋訪名師高僧繼續學習。一行於是遍訪當時的名寺。他行至天台山國清寺，見一個院子，種著十多棵古松，門前還有溪流經過。一行立於門屏間，聽到院內有簌簌的算子聲，一個院僧在庭內一邊布算一邊對他的徒弟說：「今天應當有弟子自遠方來求我的算法，現在應該到了，怎麼沒見有人呢？」隨後聽到他去掉一顆算子，又說：「現在門前的水掉頭西流，我的弟子到了！」一行聽到這話趕緊進門，叩拜請法，直到將師父的算術全部學到才離開。院子裡的水又開始向東流了。

唐睿宗時期，一行大師又隱居在荊州當陽山，跟隨沙門悟真師父學習梵律。西元七世紀早期，歷經了武則天晚期的動盪，李唐王朝迎來唐玄宗李隆基當政。青年的李隆基一心要振興李唐王朝，因此十分勤政愛民。西元 718 年，唐玄宗命令一行大師的族叔將其從荊州強行召回長安，安置在光太殿。唐玄宗召回一行大師的目的主要是讓他重新製定曆法。歷史上先後有二十五種曆法，但都不精確。大唐一直沿用李淳風的《麟德歷》，但好幾次預報日食的時間都不準確。西元 721 年，唐玄宗命一行大師主持修編新曆。

接到聖旨後，一行大師不敢懈怠，立即發起了一次大規模的天文測量工作。這次測量用實測數據徹底地否定了歷史上的「日影一寸，地差千里」的錯誤理論，提供了相當精確的地球子午線一度弧的長度。之前，劉宋（南北朝）時期的天算家何承天就對「日影一寸，地差千里」提出質疑，隋朝天算家劉焯則提出具體的方法測量子午線，但沒有被採納。一行大師依照劉焯提出的方法派遣了大量的官員分配到各地進行了實地測量，接著，對天文官呈報上來的測量數據進行了細緻的分析計算。

這次測量的範圍很廣，北到北緯五十一度左右的鐵勒迴紇部（今蒙古烏蘭巴托西南），南到約北緯十八度的林邑（今越南的中部）等十三處，均超出了現在中國南北的陸地疆界。這樣的規模在世界科學史上都是

[1] 全文主要參考〔宋〕讚寧：《宋高僧傳・卷五》（全二冊），范祥雍點校，中華書局，1987，第 91—94 頁。

空前的。通過這次測量，最終得出了地球子午線的實際長度。

一行大師組織的這次測量，花了七年的時間，參考了大量的資料，做了許多實測，又製作儀器，以嚴謹的科學精神，寫成《大衍歷》。他又爲《大衍歷》的編制而製造了非常精密的黃道儀，對時間的計算十分精準。

西元 716 年，善無畏大師來到長安；西元 718 年，一行大師被召回長安；西元 720 年，金剛智大師以及不空大師到達長安。一時間，長安彙集了那個時代最爲傑出的人才。一行大師的佛學造詣本來就很深，與幾位大師自然會有交集。一行大師在進京後，一邊從事天文科研，「復同無畏三藏譯毗盧遮那佛經」（《宋高僧傳》卷五），一邊參與善無畏大師的譯經工作，尤其是參與翻譯《大日經》。西元 725 年，一行大師寫成《大日經疏》，此《疏》是一行請善無畏闡釋《大日經》義，由一行記錄并發揮而成的。故這部《疏》體現了善無畏和一行大師二人共同的思想。

一行大師不僅向善無畏大師學習，還向金剛智大師學習《陀羅尼印》。金剛智大師又爲一行設壇灌頂，一行則請求金剛智大師翻譯金剛界的密法。西元 723 年，金剛智大師翻譯《瑜伽念誦法》《七俱胝陀羅尼》，一行大師爲之受筆。一行還曾向不空大師學習，儘管當時的不空大師還衹是個青少年。因此，一行大師與善無畏、金剛智、不空大師，皆有師徒緣分，學習並繼承了胎藏界和金剛界的密法，集兩大密法之大成，著有《大日經義疏》《大毗盧遮那佛眼修行儀軌》一卷，《標幟壇儀法》一卷，《契印法》一卷，是唐密胎藏界法的實際完成者。此外，還因他曾師從金剛智大師，深得金剛界法的精要，又著有《金剛頂經義訣》三卷。另外，他又是將道家等中國傳統文化融入到唐密體系中的第一人。

令人扼腕的是，一行大師雖然有卓越的才華與超凡的能力，青年時就聞名於世，然而天妒英才，在西元 727，當時年僅四十五歲的一行大師，就去世了。此時，他雖已具備相當的證量，亦著述頗豐，但還未來得及傳法。去世時，唐玄宗賜謚「大慧禪師」，並親自爲他撰塔銘。

一行大師一生的天文類的著作有《大衍論》三卷，《攝調伏藏》十卷，《天一太一經》及《太一局遁甲經》《釋氏系錄》各一卷。在天文方面的貢獻除了編製《大衍歷》。一行大師還在製造天文儀器、觀測天象和主持天文大地測量方面也頗多貢獻。

一行大師在密宗方面代表著作是《大日經義疏》。《大日經義疏》是一行請善無畏講授，他親手筆錄的一部著作，義理嚴謹透徹，把《大日經》中一些隱含的意義都解釋出來了。學界認爲此書的形成標誌著唐密建立了完整的義理體系，和密宗在中國的正式傳播，並使胎藏界的教義中國化。書中對一些教義的闡述，結合了佛教各宗如華嚴、天台、淨土、唯識及儒家的觀點，更主要的是該《疏》系統地組織密宗的理論和儀軌，是日本東密和台密共同的經典所依。因此對於密宗來講，本《疏》的地位是十分重要的。

三、後序

唐密從西元 716 年善無畏來到長安，到不空大師去世（西元 776 年），前後共六十年最爲興盛。短短幾十年，有善無畏、金剛智、不空、惠果、一行等諸位密宗大師。幾位大師去世後，空海大師回到日本繼續傳承唐密，但在日本傳承并發展起來的密法在歷史上名稱已經有所變化，叫東密和台密。關於東密和台密，吳信如先生這樣講：「唐密兩位祖師，一行與惠果，一行實爲台密創始人，惠果實爲東密創始人。」[1]而大唐的密宗歷經眾多變革，到了宋代，雖有法賢、施護、法天、天息災等一批譯師繼續譯出大量密部經論，但在教理上已無多發明。僅僅衹是停留在學術研究上。

[1] 吳信如：《台密東密與唐密・編輯說明》，中國藏學出版社，2011，第 2 頁。

第六章 藏傳佛教

一、藏傳佛教前弘期傳承典故

在中國西部有著「世界屋脊」「世界第三極」美譽的青藏高原，是一片值得嚮往的人間淨土，西藏人民世代就在這裡繁衍生息。幾千年來，西藏人民始終有其獨特的歷史和文化，西藏是中國不可分割的一部分，故西藏獨特的歷史文化早已成爲中國歷史文化的重要組成部分。下面分別簡單介紹一下西藏的歷史和文化。

據魏道儒主編的《世界佛教通史》（第七卷）[1]載，藏族的前身稱吐蕃，吐蕃王朝大約形成於西元前四世紀，其標誌是第一位讚普（藏王）聶赤讚普的誕生。此後，吐蕃相繼產生了四十二位讚普，直到發起毀佛運動的最後一任讚普朗達瑪（799—842）於西元 842 年遭刺殺，吐蕃王朝迅速土崩瓦解。後藏地經歷了漫長的諸侯混戰與割據時期，1271 年元朝建立，西藏在薩迦五祖八思巴的帶領下歸附元朝，從此西藏納入中國版圖。

其中，吐蕃王朝在第 33 任讚普松贊干布（？—649/650）執政時期，其國力空前強盛，此後與唐朝抗爭了兩百多年，時戰時和。自松贊干布開始，吐蕃社會的方方面面發生了翻天覆地的變化，其中最重要的一個變化就是宗教文化的改革。松贊干布之前，藏族在繁衍生息的同時，基於對神靈的崇拜，於西元前四世紀逐漸誕生了本土的傳統宗教文化——苯教。此後，苯教滲透於藏族的政治、宗教、文化、經濟等方方面面，發揮著其重要功能，猶如儒家文化之於中國一樣。因此，作爲藏族的傳統宗教，苯教有著深厚的群眾基礎，歷代統治階級也將苯教視爲凝聚吐蕃王朝的重要力量。由此可知，佛法傳入藏地之前，吐蕃王朝從上至下皆信奉苯教。苯教在經歷一千多年的發展後，佛法開始傳入藏地，自此拉開了本土文化（苯教）與外來文化（佛教）之間相互鬥爭與融合的歷史序幕。那麼，興起於印度的佛法是如何一步步傳入藏地並取代本土文化——苯教，並一直綿延至今而不絕的呢？

從其發展歷程而言，佛法分三期：第一期爲小乘佛法，第二期爲早期大乘佛法，第三期爲晚期大乘佛法或曰金剛乘佛法。藏傳佛教屬第三期佛法，即晚期大乘佛法或金剛乘佛法。大約於西元七世紀中葉，藏王松贊干布分別迎娶尼泊爾的赤尊公主與中國唐朝的文成公主，當時這兩個國家皆推崇佛法，在藏王及兩位王妃的支持下，三期佛法（以金剛乘佛法爲主）開始從印度、尼泊爾、中國及西域等陸續傳入藏地。西元八九世紀，第 40 任讚普赤松德讚（742—797）遣使到天竺迎請寂護、蓮花生、無垢友等大成就者入藏傳法，建立桑耶寺、成立僧團、翻譯佛經、講說佛法、閉關實修，培養了一大批如日如月的傑出人才，使佛法得到極大的發展。再經過近百年的努力，佛教在與苯教的鬥爭中勝出，達到鼎盛時期，九世紀中葉遭遇朗達瑪滅佛之法難後，佛法在藏地進入隱傳階段，直到西元 978 年後才再度復興。從西元七世紀中葉到西元九世紀中葉這兩百年的歷史時期，即藏傳佛教所謂的前弘期。提到前弘期，就不得不提師君三尊——寂護、蓮花生、赤松德讚，是他們合力讓佛法在藏地紮下根並獲得正統地位的。

師君三尊：藏傳佛教開創者

松贊干布在位時，吐蕃王朝還沒有文字，爲改變無文字給政治、外交、文化等帶來的諸多不便，松贊干布派遣大臣吞米桑布紮（亦作吞彌桑布紮或吞密桑布札）及其隨從多人前往天竺學習文字。吞米不負使命，到天竺後廣拜天竺賢者爲師學習文字、聲明、因明和大乘佛法經典，歸藏後模仿天竺的梵文字母創製了藏文。松贊干布帶頭向吞米學習了四年文字。《賢者喜宴》載：

---

[1] 以下三段有關西藏曆史文化的介紹，參見魏道儒主編《世界佛教通史》第七卷《中國藏傳佛教》（上），中國社會科學出版社，2015，第 22—28 頁。

爲了吐蕃屬民能掌握聲明學與文字等諸學科，據謂松贊干布勤勉學習長達四年之久，於是，廣大臣民學習寫讀文字亦風行一時。

智慧蓮花全部盛開，此時讚普松贊干布尤爲尊敬賢臣吞米，竟招致其他大臣之嫉妒。讚普松贊干布對臣民說：「不要這樣（嫉妒）。」隨後吞米自豪地唱道：「我大臣吞米（有功於藏地），歷經千難萬險抵達天竺，酷熱難熬，苦難重重，我曾拜師於婆羅門李瑾大師，侍從其左右，獻上寶物，解惑授業，學通了詞和元音，將五十個梵文字母製定爲三十個藏文字母，終於學成，掌握了所有知識，我現在高興，未來幸福。在邊地藏域，出現的賢者我乃爲第一人。我是消除黑暗之明燈，與讚普一起日月同輝，在眾大臣中唯我獨尊。雪域藏地民眾啊！我吞米難道沒有功勞嗎？」[1]

此後，擁有文字的吐蕃王朝迎來新的文明時代，它開始從各國引進先進的文化與科技，進入快速發展軌道。松贊干布及吐蕃臣民皆十分敬重吞米桑布紮。繼創建文字之後，松贊干布又相繼迎請印度、尼泊爾、漢地等諸賢者，與吞米及其助譯者一起翻譯佛經。當時共譯出了《集寶頂經陀羅尼》《月燈經》《寶雲經》《十萬頌般若經》等經典，另外重點翻譯了《蓮華藏》《十一面觀音經》等觀音菩薩之顯密經典二十一部[2]。但這些經典翻譯出來後，並未在吐蕃講說和傳播，因爲讚普將各位譯經的高僧大德進行嘉獎後，分別遣送回各自的國家。與此同時，松贊干布還極力支持赤尊公主和文成公主建立佛殿，供養佛像。松贊干布爲赤尊公主建了大昭寺，供養其從尼泊爾帶來的釋迦牟尼佛八歲等身像，爲文成公主建了小昭寺，供養其從漢地帶來的釋迦牟尼佛十二歲等身像。（西元八世紀前半期唐朝金城公主嫁到吐蕃後，將兩尊佛像調換了位置，即大昭寺供養文成公主的十二歲等身像，小昭寺供養赤尊公主的八歲等身像。）這幾項措施爲此後佛法的傳入奠定了堅實的基礎。

據載，當時在藏地每建一座佛殿都要承受各種阻力，主要是來自以苯教爲主流文化心理的吐蕃人的反對。這說明兩種不同社會背景和地理環境中的文化在同一個地區相容，絕非易事。[3]松贊干布去世後，苯教勢力還很強大，吐蕃的宗教依然由苯教一統天下。此後，經歷了三任讚普，佛教在吐蕃並沒有取得實質性的發展和傳播。直到第 37 任讚普赤德祖讚（？—755）對佛法產生了興趣，因爲他得知富強的大唐王朝和天竺都在信奉佛教，而吐蕃國信奉的是苯教，兩相比較，佛教在思想化、體系化、完備程度等方面而言，都更有優勢。後來，赤德祖讚迎娶唐朝金城公主，故二人聯手在吐蕃護持佛法：修建紮瑪正桑等佛寺；從漢地迎請眾多和尚到吐蕃敬奉佛法；金城公主還積極配合讚普接受于闐、安西、疏勒、克什米爾等西域各國因戰亂而四處逃避的僧眾，在吐蕃建造佛殿以安頓他們在此修法。但此時的苯教依然佔據主導地位，權傾朝野的大臣瑪香是苯教的忠實信奉者，這些反佛大臣極力抵制佛法在藏地的傳播。

當時，巴賽囊（也作巴塞朗或益喜旺波）、巴桑希（亦作貝桑希）皆是虔誠的佛教徒，被赤德祖讚視作他在藏地推行佛法的得力助手。由於王子赤松德讚從小就傾慕佛法，因此父王赤德祖讚派遣巴賽囊和巴桑希前往大唐隨高僧學法。當時兩人隨學的漢地和尚具有大神通，和尚告訴他們祇有迎請寂護到吐蕃，才能弘揚佛法。他們學成歸來後帶回諸多佛經，在途中卻聽到藏王赤德祖讚去世的消息。爲了防止反佛大臣的破壞，他們只好把佛經帶到隱秘之地藏起來。

赤德祖讚去世後，年幼的赤松德讚登基，他雖然身爲吐蕃國王，但沒有什麼實權。因此反佛大臣開始迫使年幼的赤松德讚頒佈禁止傳播佛法的律令，驅逐外籍僧眾，把寺廟變成屠宰場，使佛法在吐蕃的傳播遭受嚴重挫折。[4]但佛法並沒有因此消亡，祇是轉移到了地下，依然有一些熱愛佛法的民眾私下裡繼續學習佛法。

---

[1] 〔明〕巴臥•祖拉陳瓦：《賢者喜宴•吐蕃史》，黃顥、周潤年譯註，青海人民出版社，2017，第 54—55 頁。
[2] 〔明〕巴臥•祖拉陳瓦：《賢者喜宴•吐蕃史》，黃顥、周潤年譯註，青海人民出版社，2017，第 55 頁。
[3] 參見魏道儒主編《世界佛教通史》第七卷《中國藏傳佛教》（上），中國社會科學出版社，2015，第 40 頁。
[4] 此段關於赤德祖讚時期佛法在吐蕃的傳播情況，參見管•宣奴貝：《青史》，王啟龍、還克加譯，中國社會科學出版社，2012，第 45 頁。

而隨著赤松德讚漸漸長大成人，他開始下定決心弘揚佛法。此後，赤松德讚推行了幾項有力舉措：一方面扶植崇佛大臣勢力，比如任命巴賽囊爲芒域官員，又派遣巴桑希到芒域，方便他們在吐蕃邊境弘揚佛法；一方面伺機將反佛大臣瑪香剪除；一方面令巴賽囊、巴桑希迎請佛經帶回吐蕃秘密翻譯。後來巴賽囊遵從漢地和尚之命，經尼泊爾到達天竺各地禮拜聖跡，歸途時在尼泊爾遇到寂護。巴賽囊將迎請寂護到藏地弘法之願匯報藏王赤松德讚，獲得赤松德讚的支持。寂護在巴賽囊之邀下來到藏地，和藏王進行了會晤，並給藏王傳了法。對此，《青史》記載：

安定了那裡的局勢後，塞朗就到尼泊爾拜見堪布細哇措（寂護）。堪布吩咐道：「我們應在藏區弘揚佛法。」塞朗便在堪布面前求得菩提心戒而在空中發出「喜！喜！喜！」的三聲妙音。然後，塞朗前往金剛座（rdo rjevi gdan），給予大菩薩（大覺）盛大供養，於是在仲冬（藏曆 11 月）大降甘雨。回藏後，塞朗來到前藏藏王座前，向國王陳述了堪布之語。藏王說：「瑪香很有可能要迫害你，所以你馬上走吧！我會與管甘等秘商，再去迎請堪布。」於是，由管甘設計，把瑪香騙到堆龍的空墓中活埋了。

後來，塞朗前去邀請堪布到拉薩時，藏王吩咐各大臣曰：「你們去瞭解這位大師的教法爲何派？若是位賢善大師就請到我這裡來。」各大臣都前往問道：「您是何法派？」大師（堪布）答曰：「我之法是以正理觀察何者爲合理，合理是我之法派，不合理就不是我的法派。」這種說法博得國王和大臣們的讚同。於是他們就迎請堪布到了桑耶，並在翁布園（vum bu tshal）中與藏王見面。藏王對堪布行禮後，堪布說：「我們在飲光佛時期中，曾在尼泊爾的佛塔前，發願在藏區弘揚佛法，大王是否記得？」藏王答道：「由於我修行時間短而沒有領會。」於是，堪布對王進行加持後，使國王頓憶前生往事，並對王講十善法和十八界等許多法。由此使得藏區的各大鬼神嗔恨，用雷擊了紅山（dmar po ri）上的王宮，用洪水沖走了旁塘的王宮，且發生了一些天災和大範圍傳染病（瘟疫）。一些喜歡惡道的大臣想以此拋棄正法，便狂妄地說：「這是由於信佛法的報應，應該把這個遊學僧趕回印度。」於是，國王給堪布供奉了許多黃金，說明情況。堪布說：「我自己去尼泊爾，這是藏區的非人（鬼神）不喜之故。在人世間（瞻部洲）有一位名叫白瑪桑壩哇（Padmasambhava）的大密師，我派人去迎請他，國王你也派人去迎請他到藏。」[1]

先簡單介紹一下寂護。寂護（約 700—760 或約 705—762），藏文名細（希）哇措，漢譯靜命，一說爲泥婆羅（今尼泊爾）人。寂護早年在那爛陀寺依止智藏論師出家，學德兼備，爲大乘佛教自續中觀派創始人清辨的五傳弟子，是一位出色的論師，後成爲那爛陀寺首座，以精於因明而聞名。寂護應邀前往藏地之前，在印度佛教界已經是聞名於世的大師。他與師父智藏、學生蓮華戒共同開創了著名的瑜伽中觀派。寂護所創的瑜伽中觀派，在承繼清辨自續中觀派之基礎上，同時深受法稱的認識論、密宗等學說影響，故內容雖屬中觀之學，也兼唯識、密宗學說。

寂護來到藏地後，才給赤松德讚講法四個月[2]（一說六個月），就受到苯教的排擠，加上此時發生了一些天災人禍，苯教便趁機造謠並趕走寂護。爲了安撫群臣及民心，赤松德讚不得不將寂護送回尼泊爾。在與赤松德讚分別之際，寂護向他推薦了白瑪桑壩哇（蓮花生大師），叮囑祇有蓮花生大師擁有威猛之力可以降伏藏地。赤松德讚護送寂護回到尼泊爾後，再次清理反佛勢力。待朝中反佛勢力清理得差不多之後，西元 750 年前後，赤松德讚便派使者迎請蓮花生入藏。下面簡單介紹一下蓮花生。

蓮花生意爲「自蓮花中出生者」，又名鄔堅大師，藏傳佛教尊他爲咕汝仁波切（意爲大寶上師）、鄔金仁波切（烏仗那之寶）。據《蓮花生傳》（多羅那他於西元 1610 年著）載，他作爲阿彌陀佛的化身在烏仗那國（今巴基斯坦，一說爲克什米爾的什瓦特河谷地）境內湖泊裡的一朵蓮花上化生，被沒有子嗣的君主因陀羅部底發現並領養。蓮花生因此成爲繼承烏仗那國王位的王子。但蓮花生自幼只對佛法感興趣，對王位並不

[1] 管・宣奴貝：《青史》，王啟龍、還克加譯，中國社會科學出版社，2012，第 45—46 頁。
[2] 中國大百科全書總編輯委員會編《宗教百科全書》，中國大百科全書出版社，1994，第 160 頁。

感興趣。待他成年後，父王爲他安排婚事，並要他繼承王位。而蓮花生念茲在茲的乃是佛法事業，故他多次向父母提出家之事，皆未獲允。因此，他入定觀察，預知到一個邪惡大臣之子因作惡多端陽壽將盡，便設計在皇宮中即興爲大家表演舞蹈，假裝不小心讓手中的三尖杖掉落砸死大臣之子。按照國中法律，王子犯法與庶民同罪，國王因陀羅部底迫不得已忍痛將青年的蓮花生流放到可怖的清涼寒林中。蓮花生如願獲得自由，成爲一名流浪者，輾轉印度各地求法。

蓮花生學無常師，他先後追隨不同的大師廣學醫學、邏輯學、聲明學、語言學、工藝技術等各科學問，但他最主要的還是學三乘佛法，尤以密法爲主。他曾拜喜金剛、妙吉祥友、吉祥師子（漢人宋慧壽，亦作熙日森哈）等人爲師，廣學摩訶瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽（大圓滿法）等金剛乘佛法。據智慧海王所譔之《蓮花生傳》載，他從吉祥師子學大圓滿法後曾到中國五台山學習天文歷數，他的同門無垢友（同在吉祥師子門下受學）也到過漢地，所以蓮花生傳授的教法有很濃厚的漢地禪宗色彩。[1]之後，他還跟多位大師學習密咒和神通。爲了鞏固所學，他常到各地的山洞、寒林苦修，進行或短期或中期或長期的閉關。最後，終獲大徹大悟，成爲法身、報身、化身三身皆圓滿的大成就者。他的成就與釋迦牟尼佛無二無別，因此世人尊其爲第二佛陀。此後，蓮花生遊歷各地，經常一邊傳法，一邊運用神通幫助世人，其足跡踏遍整個印度北部，聲名大噪。此外，蓮花生還在不同的地方埋下了很多伏藏。

在寂護向藏王赤松德讚推薦他進藏的同時，蓮花生也預知他到藏地弘法的機緣已經成熟。因此不用人通知，他自己就提前從印度來到了尼泊爾和藏地的邊境。待赤松德讚派遣的使者來到藏地芒域時，發現蓮花生大師早就等候在那裡了。但是，蓮花生讓使者先行返回，自己隨後就到，并當著使者的面，將藏王供養給他的金塊散落於地，說道：「如果我需要金子，那所有的對境對我來說都是金子。」說完抓了一把沙子給使者們，使者手上的沙子都變成了金子。[2]

史書記載，蓮花生進藏途中，遭遇了許多障礙，受到藏地諸多鬼神的強烈抵制，但蓮花生皆運用神通和智慧逐一降伏了他們，令他們變成守護佛法的護法神，最終順利到達拉薩。（蓮花生入藏的時間，學界說法不一。據智慧海王所述《蓮花生傳》推算，他約於西元 750 年由印度啟行至尼泊爾，752 年至拉薩。）《青史》記載：

（赴藏）途中蓮花生大師首先與永寧地母十二尊比高低，他運用威力懾伏了諸女神，並令後者受灌頂而起誓守護正法。然後逐次到了北道，使唐拉等神降伏。大師到桑耶時，爲了使藏王生信，四大天王中的一天王降入一孩童身中說「是唐拉神雷擊紅山，是香布神使旁塘遭洪水」，並對其餘諸神所做諸害一一加以說明。大師降伏了諸神並（令其起誓守護正法）。[3]

蓮花生在降伏了諸多阻礙之後，繼續前行趕赴拉薩。當時赤松德讚聽聞蓮花生前來的消息後，即在幾百位使臣的簇擁下前去迎接蓮花生。師君相見之時，蓮花生了知藏王心中的傲慢後，用善巧手段調服了藏王，使藏王當眾下跪頂禮。《蓮花生大士全傳》[4]載：

雖然了知赤松德讚還有慢心，但是蓮華生大士爲了能夠廣度眾生，所以依然歡喜地往拉薩前去。他在途中，先來到了堆龍地區。這時，藏王前思後想，還是先在雅魯藏布江畔，安營等候；聽到了蓮師來到的消息，大王立即派遣拉桑魯巴爲使臣，率領著五百位騎士前來迎接蓮華生大士。當使臣在堆龍的雄哇溝口見到蓮華生大士的時候，竟然發覺找不到能夠燒茶的清水。

蓮華生大士看到了這種情形，就用他的手杖插入堆龍東巴的大地，並叫使臣拉桑魯巴準備水槽前來接水。

---

[1] 參見中國大百科全書總編輯委員會編《宗教百科全書》，中國大百科全書出版社，1994，第 199 頁。
[2] 珠古東珠：《大圓滿龍欽寧提傳承祖師傳》，圖登華丹譯，第 121 頁。
[3] 管・宣奴貝：《青史》，王啟龍、還克加譯，中國社會科學出版社，2012，第 46—47 頁。
[4] 蓮華持明：《蓮華生大士全傳》第二冊《藏王覲禮蓮華生》，中國社會科學出版社，2004。

在拉桑魯巴覺得莫名其妙時，忽然之間，地上竟湧出了自來的泉水，所以這座泉水就名爲槽泉水了。

在雅魯藏布江的河畔，離桑耶不遠的松卡爾地方，西藏王赤松德讚與蓮華生大士終於相遇了。赤松德讚王由許多的勇士簇擁著前來，他們就像是白色的鴿群一樣齊湧向前；兩位王妃則由宮女侍衛著宛如花團錦簇一般地前來。這時樂師們也立即奏起了莊嚴的音樂，歌聲隨樂響起宛如若天音，大家並舞躍著獅舞，伴隨著假面舞，用最熱鬧的舞樂來迎接蓮華生大士。

蓮華生大士現觀緣起，思維著如何展現中道的威儀：「雖然法性平等，但緣起上，我是清淨化生的大成就者，並非胎凡所出生凡夫，所以不宜用世間的禮儀晉見藏王。藏王雖然也是由文殊菩薩所化現的，但是在此生的因緣中解脫未曾清淨，而且從凡胎中出生，當有隔陰的迷惑。他在內在的體性上並不如我。另外我曾在烏仗那地方成就法王，執掌國政；而赤松德讚這位西藏大王，雖然出身種性高貴，但是罪業尚未清淨，所以世間因緣中，也不能超勝於我。另外以智慧圓滿而言，我的智慧超越於他，並且是精通五明的學者，已經成就圓滿解脫、超越一切生死的對待了；對這現前因緣而言，是大王需要我，而不是我需要大王，是他前來迎請於我，所以，緣起上大王應該向我頂禮，這樣才能如法，使大法無礙地弘揚。」

「但當大王頂禮之後，我是否應該回禮呢？」大師心中思維著：「如果我要回敬頂禮，那佛法在緣起上的殊勝會受到損害。但是，如果我乾脆不回禮的話，他是世間具有威權的大王，恐怕會生氣吧！但不管如何，爲了佛法殊勝的因緣，大王雖然是十分高貴的種性，但是我依然不能回禮。」

而這時大王赤松德讚心中卻想道：「我是西藏吐蕃的大王，像菩提薩埵堪布都曾向我敬禮，我想現在蓮華生大士也會向我頂禮吧！」

結果兩人見面之後，卻爲了頂禮的事情，僵持不下互不相讓。蓮華生大士看到這種狀況之後，示現了究竟的佛慢，唱出了不壞的金剛道歌：

「我是全佛總集，三世如來的化身，在三大阿僧祇劫纍積了福慧兩種資糧。我是具足成就的蓮華生大士，究竟圓滿諸佛的智慧，具足了現觀法界空明的教誨，明瞭經律論三藏與一切密宗法的經續，通達一切諸乘佛法絕無混淆。

「我是蓮華生大士，具足一切佛法者，具足次第修證的圓滿教誨，我外現比丘的衲服，內具無上瑜伽的秘密妙行。

「我是蓮華生大士，具足清淨的僧伽，圓具見觀一致的圓滿教誨，我的現證覺悟超越一切虛空，比天更高，一切妙行的清淨業果比精細的麵粉還要潔淨。

「我是蓮華生大士，示現成就爲殊勝的上師，具足一切佛法相續，使眾生圓滿受益的教誨，一切輪迴三界與解脫的經籍，我皆能夠作了義與不了義的詮釋。

「我是蓮華生大士，是殊勝的善知識，具足分別一切善惡的教誨，身穿具足五佛五智慧的袈裟，持著五方佛的化緣之缽。

「我是蓮華生大士，現前成就的堪布，具足使人成佛的圓滿教誨，在止觀雙運中堅住大圓滿的無修現觀。

「我是蓮華生大士，是圓滿的修行者，有根本、後得智慧現前具足的教誨，有著世諦與佛地的壇城，圓滿成就生起、圓滿二種次第。

「我是蓮華生大士，是密宗的上師，具足生起、圓滿次第瑜伽的廣大教誨，在紅白分明的法界賬簿上，完全明確地記錄下一切業果。

「我是蓮華生大士，是具足了悟眾法的智者，圓滿教授三種戒律一致的教誨，對發生一切五毒疾病的病人，用無漏教法的藥物來予以根治。

「我是蓮華生大士，是究竟的醫王，具有能夠起死回生佛法的不死甘露，以萬物爲牆，用淨心畫出了殊

勝的佛像。

「我是蓮華生大士，生來就是法界的工畫師，在法界光明的教誨當中，用清淨心火的白靈，寫出一切如實的經典文字。

「我是蓮華生大士，是圓滿的書法家，有具足超越一切文字的佛法教誨，教化出生在娑婆世界四大洲的一切人們，具足徧知過去、現在、未來三世的神通大力。

「我是蓮華生大士，是善巧的占卜者，有針對著不同的因緣，加以調伏教化的殊勝教誨，五毒與五魔本是眾生的宿敵，但是兩者我能夠圓滿融攝，將之轉化至五種佛智的寶庫中。

「我是蓮華生大士，是清淨的真言咒師，有消滅貪瞋癡慢疑五毒的教誨，能夠不棄絕現前世間五欲，而成證圓備的五佛智慧。

「我是蓮華生大士，能示現爲外道的苯波教徒而安住正法，使一切的惡事轉換成好事的威力，能將六道眾生置於平安的處所，並自在地奴役難以調伏的鬼神八部。

「我是蓮華生大士，是具力的轉輪聖王，具有征服三界的教誨，所從事的是永斷輪迴的究竟事業，隨時示現調伏清淨的事業。

「我是蓮華生大士，是法的大臣，有使萬物具足正法妙行的教誨，最終的目標是爲圓滿眾生成佛而努力，永遠皈向三寶。

「我是蓮華生大士，是正法之後，具有臨終剎那成佛的殊勝教誨，滿足一切信士，圓滿下一生的幸福。

「我是蓮華生大士，是眾生的首領，有糾正錯亂識法的教誨，手上握著菩提慈悲的武器，擊殺妄念邪見的敵人。

「我是蓮華生大士，是法界的英雄，有擊退六道輪迴的殊勝教誨，具足財、法、無畏三種佈施的資糧，將具足福德的佛子攝進佛法的大門。

「我是蓮華生大士，是善識一切路徑的老翁，有熟識正道老者所指示的佛法教誨，用三種戒律接受行人，在成證善趣與成佛的道路上行走。

「我是蓮華生大士，是早已見識正法的老嫗，具有老嫗所指認的佛法教誨，用身口意三種忍行作爲莊嚴的鎧甲，能制伏一切煩惱錯亂的敵人。

「我是蓮華生大士，是法界的勇士，有轉化煩惱、五蘊、睡眠與死亡四魔爲我所用的光明教誨，用三種精進作爲我大誓莊嚴的裝飾品，送給全體眾生作爲子媳。

「我是蓮華生大士，是法界的少女，有了義與不了義的一切佛法教誨，具足三種靜慮禪定的堡壘，在以萬物爲佈景的法界中作樂。

「我是蓮華生大士，是光明的童子，有能分別一切過失的佛法教誨，用三種智慧的眼目觀察，以法界持明作爲無分別的奶汁。

「我是蓮華生大士，是法界之子，有禪定靜慮可安住休息的教誨，三界的眾生因爲無常而死亡，但是，我具有瑜伽持明長壽殊勝的成就。

「我是蓮華生大士，是脫離一切生死的人，有金剛長壽的教誨，不屬於外在的地、水、火、風四大質素，也不是血肉之軀。

「我是蓮華生大士，是無生無死者，有大手印教化的教誨，我所現證的金剛身，沒有任何衰老的癥候，菩提心也絕無清醒與昏沉的差別。

「我是蓮華生大士，是不老的人，有消除一切煩惱的教誨，眾生的青春會被疾病所纏磨，臉上的光彩也會因爲災難而消失，我已遠離這一切的障礙。

「我是蓮華生大士，是無災無病的健康者，有大圓滿法的殊勝教誨，像你這樣一位邊遠之地的吐蕃大王，是兇惡之地的君主，由一群粗暴者和羅剎所圍繞，人民在飢餓當中掙扎，你讓人民難以得到歡喜。你的后妃都宛若羅剎女一樣，卻以人身示現於世間，由一群紫紅的女鬼所環衛著，雖然身上穿著綢、緞的衣服，配飾著金銀松耳石等種種的莊嚴，但是當相互見面的時候不僅會不高興，反而使人生起厭惡。

「不過，大王！你令我心生歡喜，我爲了你的威權而欣慰，但可惜你卻傲慢而無禮，我不會向你頂禮的，而我來西藏吐蕃，不是因爲你的緣故，而是因爲我與此地有緣。現在好歹大王你與我已經見了面，我們應該歡喜吧！」

蓮華生教訓大王完畢之後，忽然舉手作起了一個手印，這手印立即引發了法的火焰，焚燒著藏王的朝服，卻又不傷害藏王。這時所有的君臣剎那之間都感覺到十分的恐懼，立即五體投地的頂禮大士，就如同城牆倒塌一般紛紛向大士禮敬。

赤松德讚王這時善根發起，感覺到十分的羞愧就向蓮華生大士恭敬地頂禮，並且慚愧地說道：「大士！由於我的業障十分深重、智慧淺薄，所以碰到現前的佛陀，也不能了知；不僅不知道好好的承事供養，反而傲慢無禮，不尊敬應該尊敬的人。現在謹希望大師能夠給予我教誨，以消除我的業障，並且指示我應該從事何種的善業，才能將我所做的惡業清淨。」

蓮華生大士就回答說：「西藏吐蕃的大王！你仔細諦聽。對於你自己由於傲慢而生的錯誤罪業，能夠生起真正懺悔的心，將帶給你清涼，這真是十分的吉祥。但如果要完全蠲除這由傲慢所生的罪業，你應該修建五座石造的佛塔，這樣就能夠完全消除你所有的罪過。」

赤松德讚王聽了蓮華生大士的教誨之後，就立即遵命建造了五座佛塔，塔身之上佈滿了蓮花的紋路，而蓮華生大士就在這些蓮花塔中，埋藏著正法的伏藏。

蓮花生就是這樣進的藏。當時，藏地雖然建了大昭寺、小昭寺等多座佛殿，但僅是用來安放佛像；此外翻譯的少量佛經也是擱置一旁，無人能看懂，缺乏群眾基礎；本土尚未產生僧團，也就是沒有弘揚佛法的團隊。蓮花生入藏弘法，面臨的是藏地佛法一片空白的境況，再加上有不少反佛勢力從中阻撓，想讓佛法在藏地遍地開花，可說是困難重重。但蓮花生有吐蕃國王的信任和支持，對其在藏地興佛能否成功具有決定性的作用。

蓮花生入藏後，首要之務就是建立一座規模宏大的寺廟，用以剃度僧眾、講經說法、翻譯佛經、培養人才。用現在的話來說，這樣的寺廟就是弘揚佛法的根據地或曰教育機構。然而當時佛法在藏地還沒有群眾基礎，而興建這樣頗具規模的寺廟需要動用國庫錢財。藏王赤松德讚爲了讓臣民同意興建寺廟，特意同時列出幾項工程，讓臣民選擇。史載：

你們是願意在黑波山打通一個隧洞，還是願意用金沙覆蓋格傑地方的沙灘，還是願意將葉茹的藏布江水引入銅管之中，還是願意在黑波山頂上建造一座水晶寶塔……還是願意創建一座佛教寺院。[1]

最終，吐蕃臣民選擇了創建寺院，這是他們認爲難度較小的舉措，間接達成了赤松德讚的目的。爲了興建桑耶寺，蓮花生建議藏王重新迎請寂護。此後，蓮花生和寂護兩人共同設計了寺院的圖紙。據說，藏王想知道寺院建成後的樣子，蓮花生爲滿足其願，將整座寺院建成後的樣子清晰展現於掌中，藏王看後不覺驚嘆：「噢，桑耶（意爲出乎意料）！」以此因緣，將寺院命名爲桑耶寺。此後，藏王投入大量的人力、物力和財力於西元 774 年（興建桑耶寺的時間，史料記載不一，有說 752 年就開始興建）破土動工興建桑耶寺。

寺院建立過程中，遭遇了諸多阻礙，在蓮花生、寂護和赤松德讚三人及廣大臣民合力下，這些磨難與阻礙逐一被克服。歷時五年後，桑耶寺於西元 778 年建成。值得一說的是，桑耶寺主殿三層大殿分別參照了吐

[1] 達倉宗巴・班覺桑布：《漢藏史集》，陳慶英譯，西藏人民出版社，1986，第 108 頁。

蕃（藏地）、漢地和印度三種不同文化的建築風格建造而成：底層爲吐蕃建築風格，中層爲漢地建築形式，頂層爲印度建築模樣。且佛殿中佛菩薩的塑像也分別表現了三個不同地區的文化特色。故桑耶寺也稱「三樣寺」。這種融合三種文化形態的寺廟樣式頗爲罕見，堪稱寺廟建築史上的佳作。寺廟建成後，由蓮花生和寂護爲桑耶寺主持開光儀式，前後共計八次[1]，此外還面向廣大民眾舉行盛大的慶祝典禮。據載，桑耶寺開光時，諸佛像走進走出，就像真人一樣享用供品和飲食；萬里晴空降下花雨；人們可以聽到悅耳的天樂（此後還能時常聽到）；虹光和虹幕徧佈十方。由此，吐蕃臣民皆對佛法產生了強烈的信心。

蓮花生主持桑耶寺後，向藏王建議修《桑耶寺誌》，讓寂護擔任堪布，又命人到藏地各處尋訪聰明好學的年輕吐蕃人到桑耶寺學佛法。當時由寂護爲從各地選來的藏族七人剃度並授比丘戒，史稱「七覺士」或「七試人」，這七人（分別爲巴塞囊、巴桑希、毗盧遮那、嘉哇卻洋、昆・魯耶旺波、瑪・仁欽卻、藏勒珠）即爲藏族第一批僧侶。他們從此在桑耶寺接受蓮花生、寂護等諸大師的教導，不僅學習藏文、梵文等語言，也研習佛教經論，閉關實修，多年後皆成爲弘揚佛法的傑出大師。此後，吐蕃本族出家成爲僧侶的人越來越多，他們無需勞作和服役，衹需專心修學佛法，一切生活所需皆由政府供給。他們逐漸發展成爲世界上最傑出的出家僧團之一。

有了佛法的教育中心和弘傳中心桑耶寺，蓮花生又派遣懂梵文的青年藏民到印度跟隨大師們學習佛法，繼而從漢地和印度陸續迎請佛法的高僧大德前來翻譯佛經。在蓮花生的主持下，桑耶寺具足了佛、法、僧三寶，成爲禪修、禮拜、傳法、講經、著述以及譯經的重要場所，實爲西藏曆史上第一座正規且具規模的寺院。

最早出家學法的「七覺士」，在蓮花生和寂護等諸大師的精心培育下，十幾年之後他們終於成長爲佛法上的棟樑之材，而派遣到印度留學的人也學成歸來。蓮花生因此著手在桑耶寺組織大規模的譯經活動，所譯經文分爲兩大類：一類是顯宗（大乘佛法）經文，一類是密宗（金剛乘佛法）經文。顯宗經文由寂護主持翻譯，密宗由蓮花生主持翻譯。此後，西藏有了顯密兩種經典計幾百部。關於譯經活動，《桑耶寺簡誌》載：

譯經僧人均盤腿相向而坐，一人誦經，一個口譯藏語，居高位的年邁高僧釐正譯語，最後由青年僧人以竹筆寫在梵策形經紙之上。當時聚集於桑耶寺譯場翻譯佛經的，除西藏初出家的「七覺士」和印度的寂護、無垢友、佛密、靜藏、清淨獅子等諸大論師外，還有內地和尚帕桑、瑪哈熱咱、德哇、摩訶衍那、哈熱納波等。漢人不僅翻譯佛經，而且還翻譯漢地醫著和無形算等。[2]

蓮花生在藏地時，得到了藏王赤松德讚毫無保留的信任和支持。此後，藏王在蓮花生的指導下修持馬頭金剛法獲得無上成就，出現過響徹天空的馬鳴聲[3]。藏王的幾位妃子都皈依到了蓮花生門下，接受灌頂，非常虔誠地學習佛法。其中，有一位名叫益西措嘉的妃子對佛法最爲虔誠和精進，赤松德讚遂將她送給上師，此即蓮花生在藏地的第一個明妃。此後，益西措嘉修法更加精進不懈，遵從蓮師之囑，到藏地各山洞以及雪山上閉關苦修，以驚人的毅力剋服諸多魔障，最終獲得和佛陀一樣的大成就，成爲蓮花生在藏地弘揚佛法最爲得力的助手。益西措嘉以苦行聞名於世，一生引導了眾多女性弟子走向佛法，在蓮花生離藏後，又遊遍藏地各處埋藏了數不勝數的伏藏法本、佛像以及各種珍貴法器，其對藏人的恩德不可估量，故藏人恭敬地稱其爲佛母益西措嘉。

在藏王赤松德讚的帶領下，廣大臣民紛紛立誓奉行和修持佛法。蓮花生還給吐蕃王臣傳了諸多法門、灌頂和密法，尤其是他此前在印度八大持明處得到的八大法行儀軌，在眾多接受灌頂的弟子中，有八個分別成爲這八大法行儀軌的法主。[4]其中一個就是藏王赤松德讚修持的馬頭金剛法。蓮花生在藏地的傳法活動中，培

[1] 參見魏道儒主編《世界佛教通史》第七卷《中國藏傳佛教》（上），中國社會科學出版社，2015，第 56 頁。
[2] 何周德、索朗旺堆編著：《桑耶寺簡誌》，西藏人民出版社，1987，第 18 頁。
[3] 參見管・宣奴貝：《青史》，王啟龍、還克加譯，中國社會科學出版社，2012，第 47 頁。
[4] 珠古東珠：《大圓滿龍欽寧提傳承祖師傳》，圖登華丹譯，第 123 頁。

養了二十五大弟子，每個弟子皆獲得與他一樣的無死虹身成就；此外在游化藏地過程中，隨機教化，給無數名不見經傳的普通藏民指示心性，他們通過修行也都獲得了大成就。此後，藏地逐漸形成了兩種佛法修持團體：穿紅色袈裟的出家僧團，嚴守戒律，獨身禁慾，住在寺廟中傳承佛法；穿白色衣服蓄長髮的在家居士，他們可以照樣結婚生子，同時修行佛法，從而把佛法帶入千家萬戶，使佛法在群眾中擁有廣泛的基礎。

爲了使佛法進一步深入民心，發揮其教化功能，蓮花生向藏王建議將佛法融入到法律中，即以佛法爲導向來製定國家佛法。蓮花生將法律分爲三種：一種是國法，提倡因果報應，懲惡揚善；二是家法，倡導敬孝父母、夫妻和睦；三是佛法，要溫和嚴明，尊重戒律，聽命於堪布或導師。法律條文製定後，藏王赤松德讚在桑耶寺向天下臣民宣讀。蓮花生就是這樣一步步教化藏人，將其引導到佛法修持中。在他們的努力下，佛教代替苯教在吐蕃取得正統地位。雖然佛教取得正統地位，但苯教與佛教之間的鬥爭非但沒有停止，反而變得更爲尖銳。

藏王的太子在年幼時就被信奉苯教的大臣盯上了，蓮花生早就知道他們想要幹什麼。爲了防止佛法日後在藏地被毀滅的命運，蓮花生帶領益西措嘉及其二十五大弟子（具體人物見下文），足跡踏遍藏地每個角落，要麼閉關修行加持當地，要麼傳法教化一方，要麼埋藏各種伏藏，要麼在當地留下他們的身印、手印和足印。蓮花生總共到達並加持過的主要聖地有阿里地區的二十座雪岩山、衛藏的二十一處修持聖地、多康的二十五處聖地，以及三處隱秘峽谷等許多地方，並埋葬了無數的伏藏。伏藏是非常重要的傳承方式，蓮花生之所以注重埋葬伏藏有許多原因：第一，預防佛法被外道所毀，讓佛法得以繼續傳承；第二，避免佛法被後世歪曲或篡改；第三，爲了保存它們不被污染，而對後世弟子具有強大的加持力。[1]

西元 797 年，赤松德讚去世，其子牟尼讚普繼位。牟尼讚普爲赤松德讚與王妃蔡邦薩瑪傑之子。牟尼讚普和他的父親一樣極力提倡佛教，每年舉行「四大供」，即分別在桑耶寺、大昭寺及昌珠寺舉行法會，號召全體吐蕃屬民向寺院佈施財物；此外，曾三次下令在吐蕃平均所屬臣民財富。結果其舉措觸犯貴族利益，牟尼讚普才執政一年多，便被他那代表苯教和貴族利益的母后毒死。[2]當時，這件事在吐蕃造成了極大的轟動。

牟尼讚普去世後，朝野上下動盪，國政暫由大臣們掌握，在由誰來繼承王位的問題上，眾臣意見出現分歧，矛盾十分尖銳。西元 798 年，赤德松讚在名臣娘・定埃增桑布的特殊保護和支持下登上王位。赤德松讚繼位後，在娘・定埃增桑布的幫助下，平衡了吐蕃內部各種勢力，政局得以暫時安穩。赤德松讚繼續支持弘法事業，修建寺院、翻譯佛經、優待僧侶、準許王室成員出家、扶持僧人做官等等。當年，赤松德讚因爲入侵長安，此後與唐朝一度交惡，如今赤德松讚主動與唐朝修好，結爲盟友。故這一時期，吐蕃的政治、民生進一步得到穩健的發展。

赤松德讚去世的第七個年頭，也就是大約在西元 804 年，蓮花生大準備離開吐蕃，前往西南方的羅剎國[3]，國王、大臣及所有弟子都試圖勸阻蓮師不要離去，但蓮師在一一給予諸多的預言、開示和法教後，依然選擇離開。從西元 750 年進藏到現在離藏，蓮花生在藏地傳法已達五十五年，其間培養了大量的僧才，他們又在上師的吩咐下到各地主持傳法，此後，密法在藏地遍地開花。蓮花生一生教導眾多弟子，種下了數不清的法緣，有二十五位弟子獲得了他清淨無誤之傳承。他們分別是（此處實際共列出二十七人）：努・桑吉益西、甲瓦確揚、南卡寧波、涅大譯師、智童、益西措嘉、華吉益西、郎・華吉桑蓋、貝若紮那、玉紮寧波、多傑登炯、那南多傑敦珠（降魔金剛）、益西揚、索波拉華、納朗益西、卡青・華吉旺修、丹瑪・翟芒、嘎瓦・華札、謝波・華吉桑蓋、真・甲維羅珠、且瓊羅紮、旃巴南卡、沃瞻旺修、瑪・仁欽確、拉龍・華吉多傑、朗卓・貢確炯乃、拉森甲瓦香切。蓮花生皆授予每一位弟子以不共傳承。

---

[1] 珠古東珠：《大圓滿龍欽寧提傳承祖師傳》，圖登華丹譯，第 124 頁。
[2] 參見高文德《中國少數民族史大辭典》，吉林教育出版社，1995，第 939 頁。
[3] 佛經裡對娑婆世界楞伽洲的稱呼。

蓮花生離藏後，二十五名弟子繼續在藏地傳法。如：益西措嘉繼續把蓮花生的甚深教法伏藏到藏地各處；貝若紮那不僅是蓮花生最喜愛的弟子，也是當時最受敬重之譯師，他翻譯了大量佛經，得蓮花生印心傳承，蓮師爲其印證曰「我者即是汝者」，貝若紮那在康區修法多年後，還前往漢地傳法；努・桑吉益西多次去尼泊爾及印度學習佛法，在朗達瑪毀佛時期，與佛母益西措嘉結集蓮師密藏經卷，爲護持佛法做出巨大貢獻……這二十五名弟子在藏地產生了深遠的影響，讓藏人看到了兼具慈悲、智慧、神通的高素質僧團，從而更加信賴佛法。

總之，經過寂護、蓮花生、赤松德讚師君三尊及其二十五大弟子等的共同努力，印度的大乘和金剛乘佛法在藏地得到廣弘。因苯教的勢力根深蒂固，爲了使藏民接受、理解、領悟佛法，蓮花生爲此想盡各種方法，吸收了大量苯教的內容到佛法中來。所以藏傳佛教融印度佛法、瑜伽以及藏地苯教的內容於一爐，但沒有丟失佛法的根本教義。

經過蓮花生大師的系列改革，佛法傳入藏地後，迅速在雪域遍地開花，後期還發展出眾多流派，傳承至今，造就了無數成就者。蓮花生大師有如藏民的再生父母，因此被藏民尊爲「佛父」。藏地到底有多少人獲得與蓮師一樣的大成就呢？《雪域高僧傳》載：「自蓮花生大師於西元八世紀中期將大圓滿密法傳到藏地之後，一千多年來，藏地獲即身虹化的大成就者有幾十萬人之多。」[1]

二、藏傳佛教後弘期傳承典故

西元 815 年，赤德松讚駕崩，由五兒子赤祖德讚繼位。赤祖德讚繼承父親赤德松讚、爺爺赤松德讚的遺志，在吐蕃大弘佛法。爲了支持佛法的弘傳，赤祖德讚頒佈法令規定吐蕃每七戶人家爲一組供養一名僧侶，製定系列嚴厲措施：若有人惡視僧人剜其目，惡指僧人斷其手，惡言僧人割其舌，偷盜寺院及僧人財物則罰款八十倍，等等。措施的推行損害了廣大臣民的政治和經濟利益，從而引起他們的強烈不滿。以貝達納堅、那囊 •傑擦赤松等爲首的反佛大臣們著手策劃推翻現有政權，復興苯教。他們先後密謀殺害崇佛大臣鉢闡布 •貝吉永丹、赤祖德讚哥哥臧瑪及赤祖德讚本人，扶持赤祖德讚哥哥朗達瑪做藏王，時年爲西元 838 年。

《新唐書・吐蕃史》載朗達瑪是一個「嗜酒喜肉，凶悖少恩」的人，其性情暴怒，且傾向於苯教。朗達瑪繼位之後，在反對派和苯教的支持下，馬上廢除昔日吐蕃王室所製定的保護廣大僧眾的一切法令，剝奪了寺院及僧眾的所有財產和享有的一切政治特權，從而使佛教在吐蕃整個組織都被徹底粉碎。朗達瑪還下令僧人還俗甚至改當屠夫，不聽令者皆被殺戮；封閉所有寺院和佛殿，先從大昭寺、小昭寺和桑耶寺等著名寺院開始，將所有佛像或掩埋地下，或拋入水中，或搗毀殆盡；燒燬佛經或將其投入河中。這一歷史事件在西藏被稱爲「朗達瑪滅法」。史書記載：

爾時，常有冰雹，田地荒蕪，旱魃（bá）饑饉，人畜病疫，惡王之心又爲魔鬼所乘，遂以此藉口，大肆摧毀佛教。令出家沙門或作屠夫，或改服還俗，或強使狩獵，苟不從者，則受誅戮。其毀壞寺宇，始自拉薩：命將二覺阿像，投於水中。爾時諸樂佛大臣，共相計議，將佛像藏於各像寶座之下。彌勒法輪像，以布包裹，藏於臥塘湖邊。惡臣等尚擬將寺內泥像，悉投於水。以繩縛金剛手像頸，於剎那頃，係繩之人，嘔血而亡，乃不敢繼毀佛殿，事即中止。僅封閉拉薩與桑耶寺院之門，其餘小寺，搗毀殆盡。所存經典，或投於水，或付之火，或如伏藏而埋之。諸樂佛大臣，知王之心，已附惡魔，心生極大苦惱，乃同聲哀求曰：「大王，輕毀如來教寶，實不應理，請憶念昔日之善規，並賜閱古先王之典籍。」言已大哭。[2]

朗達瑪滅法與唐武宗滅佛差不多同一時期發生。唐代在武宗滅佛後，國家分離崩析，一片混亂；而吐蕃

[1] 札秋桑波尊者等：《慧光集》第 20 冊《雪域高僧傳》，索達吉堪布等譯，第 350 頁。
[2] 薩迦・索南堅讚：《西藏王統記》，劉立千譯註，西藏人民出版社，1987，第 142 頁。

也是在朗達瑪滅法後四分五裂，諸侯割據。究其原因，滅法運動傷害了廣大佛教信徒的感情，一些佛教徒欲除之而後快，西元 842 年，朗達瑪被僧人拉隆・貝吉多傑刺殺身亡。史書對此歷史事件記載甚詳：

拉隆・貝吉多傑時在耶巴山洞中修定。約當半夜，忽見拉薩護法神吉祥天母前來謂之曰：「今藏地獲得成就者，唯汝一人，讚普朗達瑪破壞如來聖教，汝可往誅此惡王，吾爲臂助，望勿畏怯。」翌晨，詢問侍者，始知實情。思爲佛教，能捨生命，遂生起誅此惡王之勇氣。又巧用各種方便：以炭屑塗馬，令成黑色，所著袖衣，外染黑色，內作白色，頭戴黑冠，油煙塗面，袖藏弓箭，騎於黑馬之上，口自念言「我不畏彼黑魔」旋即馳向拉薩。適讚普方在石碑之前，閱覽碑文。彼即前來，佯作叩禮。默想本尊，暗誦咒言，袖內潛取弓箭。初一禮指按於箭，再禮扣矢，三禮即對準王額放之，隨即逃遁。王以兩手拔額上箭，立即倒斃。[1]

朗達瑪死後，吐蕃王室內部分裂成兩派，各自支持兩位年幼王子來繼承讚普位，從而爆發了持久的內戰，隨後又爆發平民起義。從此吐蕃政權滅亡，全藏被分裂成若干小邦，進入割據的時代。此次滅佛運動從西元 838 年開始，到西元 842 年結束，前後歷經五年時間，導致了藏傳佛教在西藏沉寂一百多年的嚴重後果。史稱這一時期爲藏傳佛教的「百年黑暗期」。

西元 978 年，整個藏地逐漸穩定，弘法事業也得以再度復興。然而，這一時期西藏社會雖然穩定，但在政治上卻是分裂的。佛教復興運動也呈現出分散、自發的狀態。當時從印度、尼泊爾、青海等各地進藏的僧人學派不一，出外尋法的藏地僧人也是各學一套，因而形成了眾多流派：寧瑪派、噶當派、薩迦派、噶舉派、希解派、覺宇派、覺囊派以及格魯派。「西元 1270 年，薩迦法王八思巴・羅卓堅讚被元朝忽必烈尊爲『帝師』，統轄西藏政教，開始了西藏地方政教合一。八思巴在元朝的支持下，統一全藏，結束了長期分裂的局面。這時，釋迦牟尼和觀世音菩薩所倡導的佛教東山再起，蓬勃發展，寺廟恢復，僧人猛增，香火興旺。藏史學家把這個時期稱作佛教的『後弘期』。」[2]

後弘期的每個流派皆大師輩出，他們爲法忘軀的故事車載斗量，限於篇幅，僅摘取一兩個膾炙人口的典型故事，以激勵吾輩學人。

瑪爾巴與密勒日巴[3]：噶舉派創始人

瑪爾巴（1012—1097），原名塔瑪旺秋，法名卻吉羅追（卻吉洛追）。瑪爾巴大師生於西藏山南洛紮秋切，父母兼營農牧二業，資財頗爲豐足。瑪爾巴有兄弟姐妹三人，他是家中最小的孩子。

瑪爾巴幼年心思敏捷而又秉性剛烈。父親很瞭解自己的兒子，認爲這種個性的孩子若是讀書明理，將來就會利己利人；若是不讀書明理，就會損人損己。故在瑪爾巴十二歲時，父親便讓他依止地方上的一位導師進入佛門學書識字[4]。上學後的瑪爾巴很聰明，一學就通，但他性情執拗，極好爭辯，因此不受家人喜歡，兄弟姐妹甚至父母都嫌棄他。父親只好令他到遠方一位善賢上師那裡去學習，給了他印製《大般若經十六函》所需的紙張兩馱，以及黃金一兩、銀瓢一把、良馬一匹並紫檀木質鞍子、織錦緞一匹等，以便他求師。

當時，卓彌・釋迦益希（又譯作卓彌・釋迦益西、卓彌・釋迦循努）大譯師從印度學成歸來，聲名隆盛。瑪爾巴找到卓彌大師，向他奉上父親給他的錢財，請求大師給他灌頂（灌頂即授權，是上師傳法時准許弟子修習的一種宗教儀式）和傳授密法。但卓彌大師並沒有傳授瑪爾巴密法，祇是教他學習梵文和印度普通語言的翻譯（相傳梵文是大梵天所造的神聖語言，不同於普通語言，而是雅語，專門用以書寫佛經）。

---

[1] 薩迦・索南堅讚：《西藏王統記》，劉立千譯註，西藏人民出版社，1987，第 143 頁。

[2] 參見仁增才郎編《藏傳佛教的「前弘期」與「後弘期」》，https://www.tibet3.com/Culture/fxyj/2016-02-03/705.html，訪問日期：2023 年 7 月 8 日。

[3] 本文主要參考《瑪爾巴譯師傳》（查同結布著，張天鎖、申新泰、文國根、張家秀等翻譯）、《帝洛、那若傳》（載於《岡波巴大師全集》第一集《法會開示錄》）、《密勒日巴尊者傳》（張澄基翻譯）三書並結合其它資料編寫而成。

[4] 當時在西藏，若要讀書學習，就得跟隨有知識的僧侶學習。

轉眼三年過去了，瑪爾巴的梵文達到了精通的程度，因此萌生了學法的強烈念頭。一天，瑪爾巴想借師父的《空行母金剛帳本續》一閱，但遭到了卓彌大師的拒絕。而當時的瑪爾巴沒有什麼耐心，卓彌大師沒有按照他期望的那樣給他傳法，他就覺得待在卓彌大師身邊沒有什麼意義。就算要向卓彌大師求法，每個法都要供養很多錢財才可以。因此，瑪爾巴決定離開卓彌上師。爲了不令上師生氣，瑪爾巴將自己的大部分財產供養給了他上師，彼此就高興地分道揚鑣了。

離開卓彌大師之後，執拗的瑪爾巴決定去印度求法，但去印度學習是需要很多錢財作爲支撐的。因此瑪爾巴先回到家鄉，要求父母把該分給他的財產現在就分給他，父母勸解無效之後，便將家產分配了。瑪爾巴得到家產後，除了房屋和田地之外，把其它的都變賣了，拿著財物踏上去印度求法的漫漫長路。

當瑪爾巴準備和他的兩個同伴啟程時，同伴卻被親友勸阻無法和他前去。瑪爾巴衹能獨自一人前往。剛走不遠，就遇到來自喀日的藏人虐譯師也要到印度去，兩人便結伴同行。當他們走到尼泊爾的一個山溝時，看到人山人海，好奇打聽他們在做什麼。當地人告訴他是尊者那若巴的尼泊爾籍弟子基特巴與本達巴二人在做會供。一聽到那若巴尊名，瑪爾巴「宿緣頓悟，生起了無限的誠敬之心」，立志無論如何都要去印度找到那若巴大師，追隨他學習。

於是，瑪爾巴和虐譯師二人前去基特巴與本達巴那裡看熱鬧，順便聽法。基特巴正在講授「密集」法意，看到他們二人後，說：「這藏人不知已經完全獲得密宗灌頂沒有，竊聽密法，是有罪過的。」本達巴也說：「藏人笨拙如牛，連我們尼泊爾語都聽不懂。」虐譯師頗通尼泊爾語，聽了本達巴的諷言，很是不悅，便中止了聽法，念起咒來。第二天虐譯師死活不願再去聽法了，並把本達巴嘲諷他們的話一五一十告訴了瑪爾巴。瑪爾巴也不顧這些，依然獨自前去聽法。

基特巴看瑪爾巴一個人前來，就問：「昨日與你結伴來的那人到哪裡去了？」瑪爾巴如實告知虐譯師是被本達巴的言語激怒，所以不願意再來。基特巴說：「他與我本無法緣，你自己獨來正好。」說畢給瑪爾巴傳了幾個法要。瑪爾巴又向本達巴進一步學習翻譯。並跟二位師父稟明自己沒有多少金子，衹能各供養一兩金子。二位師父對他說：「你如果沒有很多金子又想求得佛法，衹有在法王那若巴處才能求到，衹有他給人傳佛法不要金子。」接著給瑪爾巴講了那若巴的諸般功德。

那若巴（也作納若巴、那諾巴、那洛巴，1016—1100），西元十一世紀印度最顯赫的佛法大師，八十四大成就者之一。他出生於中印度西方的吉祥那噶拉（今克什米爾），幼年便四處求學、博通經論，學成後到那爛陀寺擔任教授（也有說是方丈）。但那若巴常常苦於自己衹有理悟，沒有證悟。當得知印度有一位叫帝洛巴（又名諦洛巴，法名慧賢）的大成就者修得無上密法後，便辭職離開那爛陀寺尋訪帝洛巴。

經多方打探，四處尋訪，那若巴終於找到了帝洛巴。但帝洛巴既不是佛教僧侶的裝扮，也不是瑜伽士的模樣，而是一個穿著極爲破爛的乞丐打扮。初次見帝洛巴時，他正在一座寺院佛殿的門旁烤魚：「他身色黑紅，頭角崢嶸，高聲崴崴，左手抓著四五條活魚，右手拿著點燃的木柴，正在僧眾聽經的地方，燒烤著那些可憐的魚兒！」一些僧人憤怒地呵斥他：「你在我們神聖的佛教講堂裡，竟然做得出這等混賬的事情來！」說著便舉起棍棒攻打帝洛巴，帝洛巴制止他們後，不慌不忙地問道：「你們不喜歡我這樣做嗎？」然後，彈了個響指，輕輕說了聲「去吧！」話音未落，只見那些被燒烤過的魚兒，竟然真的又活生生地從空中飛走了！那若巴看到這一幕很吃驚，心想，這一定是那位大成就者帝洛巴。而那些誹謗帝洛巴的僧眾看到這一幕後，意識到眼前人是不折不扣的大成就者，因此他們就頂禮三次，右繞三匝，再請求帝洛巴的原諒。帝洛巴接受了眾人的懺悔，原諒了他們。

眾人散去後，那若巴向帝洛巴行禮請求教導。帝洛巴根本就沒有理睬他，自顧自地走了。那若巴毫不猶豫地追著帝洛巴而去。開啟了他將要經受的十二苦行。

苦行之一：走到一片松林時，帝洛巴突然轉過身來，把他打翻到一個砂石洞中，并用竹棍猛打他的要害，打得他快要斷氣後，不顧他的請求，二話沒說扭頭就走。那若巴當時動彈不得，被疼痛折磨了三天三夜帝洛巴才出現，問：「那若巴，怎麼樣，你感覺難受嗎？」那若巴有氣無力地說：「很難受啊！師父，我都快成死屍一般死掉了！」帝洛巴衹是在他的身上輕輕地揮了揮手，一切就又都恢復如常了。這時，帝洛巴就給他取了一個新的名字——那若巴[1]。此後，那若巴常隨侍在帝洛巴身邊，經常無緣無故被帝洛巴考驗和折磨。

苦行之二：一次，有位法主正在講法，僧眾還在法席之中受教，尚未用齋。這時，大聖帝洛巴卻說：「那若巴，我已經餓得站不住了，你趕快去，在他們開齋之前，先要些吃的來！」那若巴聽了之後，自然不敢怠慢，趕快照做。但是，那個寺廟的典座卻對他說：「供養僧眾之前，怎麼能夠先給你呢？」尚未供養僧眾，不能先施予他人，這是各地佛教的規矩。所以，任他怎麼乞求，那位典座都不肯給他。那若巴一看乞求不到，就打起其它的主意來。他偷眼左右顧視著，準備伺機而動。趁典座沒有在意時，猛然舀了一托巴的齋飯，拔腿就想逃。可是，寺中的守衛沒有就此罷手，而是提著棍棒追了下來。在這緊要的關頭，帝洛巴只用一種獨特的眼神，衝他們輕輕瞥了一下，那些追趕的人們便就都僵立在半路，動彈不得了。據說，等到那若巴脫離了危險，帝洛巴才解除了那些人僵立的狀態。

苦行之三：有一次，他們兩人一起爬到佛殿屋頂的最高處。這時，帝洛巴又考驗那若巴說：「如果真有不折不扣地按照師長的教敕去做的好弟子，他就該從這高處跳下去！」聽了這樣的話，那若巴心中盤算著：「這裡又沒有其他的弟子，看來，肯定是對我說的了。」想到這裡，那若巴也就義無反顧地跳了下去，以致兩條腿都摔斷了。帝洛巴只到近前看了一眼，就又不管不問地走開了。就這樣苦熬了兩三夜，帝洛巴才又重新出現在他的面前，並且戲謔地問道：「那若巴，怎麼樣，你感覺難受嗎？」那若巴有氣無力地回答說：「很難受啊，師父，我都快成屍體一般死掉了！」這時，帝洛巴衹是衝他輕輕地揮了揮手，一切就又都恢復如常了。

苦行之四：一次走累了，帝洛巴就倒臥在一條大河岸邊，吩咐道：「那若巴，我肚子餓了，你去幫我討點吃的吧！」那若巴就越過大河，設法要回了一團米飯。這時，他纔突然發現在上師的臥處之上，躺著的竟然是一個比丘！那若巴心想：「那個比丘肯定是上師的化現！」於是還照舊供養他食物。萬萬沒想到，那變化的帝洛巴竟勃然大怒，並大聲呵斥道：「你這個壞蛋，豈有夜晚供養比丘之理！」（印度的出家眾，除生病以外，一般都過午不食）說完便狠狠地打了那若巴的額頭，裝著氣哼哼的樣子走開了。那若巴心中忖道：「這個能變化爲比丘的人，肯定是個了不起的大成就者！」於是，仍然跟在那人後面走。帝洛巴在一片茂密的林間，走了半截卻又倒轉了上來；重新走下去，又倒轉上來；又走下去，還是未能順利地通過。那若巴趕緊跑過去，詳細查看到底發生了什麼事情。這時才發現，橫在他們面前的，是一條一米來寬的水溝——這條水溝既難以跳過，又難以淌過，因爲水中長滿了吸血魔鬼般的水蛭！看到這種情況，那若巴就毫不猶豫地向上師請求道：「由我躺在水溝之上，作爲人橋，您從上面走過，師父您看意下如何？」帝洛巴答道：「衹要你願意，那當然是再好不過的了！」於是，那若巴就照著自己的想法去做了。但是，由於帝洛巴故意走得非常緩慢，耽擱了很長時間。等到帝洛巴完全走過之後，那若巴才勉強挺起身來，但那若巴週身佈滿了水蛭，幾乎喝乾了他全部的血液，所以那若巴又重新無力地倒在岸邊，昏了過去。他又被孤孤單單地留在那兒，而帝洛巴也又獨自悄悄地走開了。這樣過了三夜，帝洛巴才又重新出現在他的身邊。而那若巴此時也略微清醒了過來。這時，帝洛巴又戲謔地問道：「那若巴，怎麼樣，你感覺難受嗎？」那若巴答道：「很難受啊，師父，我都快成屍體一般死掉了！」帝洛巴衹是衝他輕輕地揮了揮手，一切就都又恢復如常了。

……

[1] 在梵文中，「那」是疼痛、難受的意思；而「若」則是屍體的意思：「那若巴」之意是像屍體一樣難受。

最後一個苦行：有一次，某個大臣的妻子坐著轎子出現在兩人面前。帝洛巴又慢條斯理地詢問道：「有人敢把這個大臣的妻子抓來嗎？」那若巴心想：「看來，這話肯定是對我說的了！」於是就勇敢地衝了上去，抓住了那個大臣的妻子。沒想到這次的問題非常嚴重，狠毒的大臣護衛竟然砍斷了他的四肢！那若巴心想：「這次完了，恐怕再也不能恢復嘍！」正當他絕望的時候，帝洛巴又慢條斯理地輕輕走過來，問道：「那若巴，怎麼了，你犯了什麼錯？」那若巴依舊毫無怨言地回答道：「我按照上師您的吩咐，去抓了大臣妻子，這不，就被他們砍斷了四肢！」帝洛巴聽了之後，就把他的四肢對在一起，衹是在上面輕輕地揮了揮手，一切就又恢復如常了。

帝洛巴雖然想盡辦法，用十二大苦行苦苦折磨他，但是，那若巴對於上師的信心，從來沒有出現過一剎那的動搖！那若巴如此地依止了帝洛巴十二年，經歷了十二大苦行之後，心想：「我已經承事師長多年，現在應該請求灌頂和教導了。」於是，他就用自己的鮮血作爲曼陀羅供，來向上師請求教導。

帝洛巴垂教說：「我們這個具有了知能力的覺性，就是『真如本然之知』[1]。我帝洛巴再也沒有好教示的了。」除此而外，據說帝洛巴就真的再也沒有垂示過其它什麼教導了。但那若巴並沒有明白。

又有一次，那若巴禮拜右繞之後，重又誠摯地祈請道：「請師長慈悲地攝受我啊！」帝洛巴前後凝視了一會兒，突然舉起脫掉的鞋子，猛然狠狠地朝那若巴的眉間打去。遭受了這突如其來的重創，那若巴頓時昏死了過去。等他再次清醒過來的時候，秘密真言教法的四種續部的文辭和義理都已經如同秋後秸稈一般，在他的心中全部呈現了。

那若巴開悟後，就想去做一些利樂眾生的事，但帝洛巴卻命令他先去實修實證。那若巴遵從師命拜別了帝洛巴，遊歷紅塵，刻苦精修，去除了最後一點我慢、瞋恚、無明，終於大徹大悟。

先是去除我慢：在他游化的途中，當那若巴來到一座大城市的時候，不知怎的，大家都爭相傳頌著說「這裡有個很好的瑜伽士」，並供養了他很多東西，其中有滿滿的一盆珍珠。那若巴自然十分高興，於是就又重新向上師的身邊走了回去。途中，他心中有些得意，暗自地想著：「上師對我的恩德的確很大，但是，我對上師的承事可也不小呀！」帝洛巴再次以他心通照見了那若巴的想法，皺皺眉忖道：「這個那若巴啊，依然不是一個好瑜伽士！」爲了折服那若巴的貢高我慢，帝洛巴高聳巍峨地坐在一方寬廣高大、流光溢彩的珍珠寶座之上。那若巴看了之後，羞愧難當，心說：「上師帝洛巴的聖意寶藏之中所擁有的，何止這些！像我的這點小玩意兒，又有什麼可稀奇的呢？」想到這裡，他就把那些珍珠毫無貪戀地灑向上師壇城，又重新返回了原來的路途。

再了知瞋恚、無明的本質：在從帝洛巴上師身邊走向目的地的過程中，又經過了一座城市。這座城市中的市民，大多以打鐵爲生。那天晚上，那若巴就睡在這座城中，清晨早早地起床之後，就做起各種修法的善行來了。不久，值班的小鐵匠也看到天色已亮，於是就招呼大家起來打鐵。又過了不久，所有的鐵匠們就都叮叮噹噹地打起鐵來了。在這種情形之下，那若巴再也不能很好地修持了，於是就生起了瞋恚心。但是，他畢竟是位智者，所以，反覆不斷地在心中探尋著：「這種攪擾人心的瞋恚狀態，到底是由誰造成的呢？」想來想去，還是認定是自己造成的。就在那當下，他就斬斷了瞋恚的根本，認識了無明，並將「無明」認知爲無生。同時也懂得了，能夠「將無明認知爲無生」也是上師的恩德。就在那個時候，他也確斷了諸法的根本（意思是再也沒有疑惑了）。

那若巴在國王請求下，再次回到了那爛陀寺，擔任那爛陀寺的班智達[2]，以無上的智慧守護佛法的尊嚴。按照印度的傳統，一座寺廟需要四位守門的班智達。當時，那爛陀寺東門的守門大學者是語自在稱，南門的是隱蔽智慧生處，西門的是然那嘎拉欣迪，唯獨北門尚缺一位守門智者。於是，國王就請求那若巴來擔任這

[1] 意譯爲：「煩惱即菩提」，「幽幽翠竹無非般若，鬱鬱黃花無非法身」。
[2] 班智達，即是博學的智者。

個職位。那若巴心想：「上師是曾吩咐我說『不要擔任守護四門的阿闍黎班智達』，但是，這次事非尋常，因此，我就算擔任了，恐怕沒有什麼大不了的。」這樣想著，於是就答應了國王的請求。國王頂戴了他的蓮足，尊者也規模隆重地賜給國王灌頂並傳法。

後來有一次，一位外道學者來北門挑釁佛法，辯論宗派義理。那若巴第一天沒能戰勝他，外道似乎顯得技高一籌。正當佛教的出家眾擔心會失掉這座寺廟時，當天晚上，那若巴重又殷重地祈禱了帝洛巴，不久，帝洛巴就出現在他的面前。於是，他就埋怨著帝洛巴說：「上師啊，昨天辯論的時候，您也不肯幫助我，有點兒太不慈悲了吧！」看著他一臉沮喪的樣子，帝洛巴聽後哈哈大笑，說道：「什麼？昨天我一直都在你的身邊呀！不是我不慈悲，這是你違背上師誓言的報應啊！記住：你下次迎戰他時，先衝他手結期克印（一種表降伏的猛印），然後再作辯論。」第二天，在辯論會上，那若巴手結期克印，指向外道。所有外道就都立即變得哆哆嗦嗦，心意再也不能集中了。這樣，據說那若巴擊敗了很多外道，佛教徒們重又挽回了頹勢，大獲全勝。

最後，在那若巴晚年時期，又去密林靜修十二年。那若巴的主要著作有《時輪》《灌頂略說註釋》等。大師將其一生所學總結爲六種法門，後世稱「那洛六法」：拙火成就法、幻觀成就法、夢觀成就法、光明成就法、中有（中陰）成就法、遷識（頗瓦）成就法等六種。

瑪爾巴世代，那若巴的聲名爲全印度以及印度周邊國家的人們所知。瑪爾巴在尼泊爾聽到基特巴與本達巴談起那若巴時，從他們眼中看到了他們對那若巴的尊敬與愛戴。瑪爾巴也決心找到那若巴，向他學習無上密法。但基特巴與本達巴告訴瑪爾巴他們可以向那若巴引薦他，但建議他先在尼泊爾適應氣候再去不遲。瑪爾巴遵從師命，待在尼泊爾三年，盡可能向他們學習那若巴傳承法所需的知識。

三年後，兩位師父給那若巴的弟子沙彌喜繞僧格寫了一封信，讓瑪爾巴帶著信去找喜繞僧格。信中說：「請您（指喜繞僧格）也給此藏人講講法，並且務必引薦他去拜謁師父那若巴。」又派蹉格爲伴同行。因此，瑪爾巴、蹉格及虐譯師三人一起啟程前往那爛陀寺。到達印度後，虐譯師對那若巴沒有信心，因此和瑪爾巴分道揚鑣，各自尋找自己的師父去了。

瑪爾巴經過探尋，終於找到了喜繞僧格，便將尼泊爾二位師父的親筆信呈上，同時詳細敘述了自己到此處的原委。喜繞僧格說：「我師父那若巴現在不在這裡，他到印度西部的拉帕爾地方去了，不過很快就會回來。這期間，你暫且住在我處，我一定遵照二位法友信中所囑竭盡全力幫助你。」喜繞僧格所言正中瑪爾巴心意，他也恰好打算暫住此地。

第二天破曉時，來了一位遊方僧。他對喜繞僧格說：「你處有一位西藏僧人，快領他去！」說罷便走了。其時，瑪爾巴隨喜繞僧格一起，到了布拉哈日的迥梅朵堅白城（譯爲華莊嚴城）金山寺，由喜繞僧格引見，拜謁了師父那若巴，並且虔誠頂禮，供養了許多金花。此時，那若巴正在林中苦修，居住簡陋，形若乞丐。那若巴向瑪爾巴說了如下幾句話：

至尊上師曾經授記，
瑪爾巴你堪爲法器，
打從北方雪域來此，
學習佛法實在可喜。

一年之後，那若巴給瑪爾巴灌了喜金剛頂，傳了後傳《二品續》、金剛帳續、桑布紮續等法。瑪爾巴到城裡遊玩時，遇到了虐譯師。虐譯師便問瑪爾巴學了什麼法，瑪爾巴說學了喜金剛法。虐譯師便提出要一辯高下，瑪爾巴獲勝。但虐譯師不服，因而嘲笑瑪爾巴說：「喜金剛法已在西藏盛傳，學它何用？相比之下，

還是父續[1]的集密金剛更爲殊勝，它的風脈效驗最靈，可以立即成佛，因而此法纔是現在所需要的。」瑪爾巴沒學過此法，因此辯論不過虐譯師。只得請求那若巴教授他父續密法。那若巴因此指點瑪爾巴向父續的法主益喜寧保（譯爲智藏）學習。

瑪爾巴遵師囑，來到了益喜寧保近前，先得了集密金剛的教授，另外又得了事、行、瑜伽三部的儀軌與全部實修，並於密乘的要義生起了正覺。瑪爾巴內心對諸位恩師及父母生起感恩之情。並唱了一首金剛道歌供養他們：

師身、佛身本等同，我向諸師把禮敬，
尤其應向淨土中，那若班欽以及那，
吉祥益吉寧保師，以頭觸足把禮敬。
只因宿業所注定，我於西藏洛紮生，
父母給了我生命，取了卻吉洛追名，
令學正法恩情重，更當畢恭把禮敬，
佛地攝授於輪迴，以報雙親大恩情。
於那自性無生的曼紮，莊嚴各種境界的妙花，
用它供養上師的身密，請師加持弟子我身業。
於那虛空清淨的曼紮，莊嚴以那不滅因緣花，
用它供養上師的語密，請師加持弟子我語業。
於那自心大樂的曼紮，莊嚴頓斷妄想的妙花，
用它供養上師的意密，請師加持弟子我意業。
於那珍寶大地基的曼紮上，莊嚴須彌四洲的妙花，
供養上師身語意三密，請師加持我身語意三業。
在那無邊剎土大地上，五大生的供品有多樣：
諸如花兒、神燈和香水，還有樂器、神饈和熏香，
我將這一切善妙成就，盡其所有向上師供養，
祈請加持我能除災殃，時來運轉事事皆通暢。
我心變化傘、幢、樂、蓋、帳，與那無際虛空相等同。
我願以此作爲師供養，請加持我悟境得增長。
我復依止益喜寧保師，聆聽《集密大本續》篇章，
領悟智慧大悲成雙運，此乃開悟法要之鑰匙，
亦是密乘本續大海洋，從它產生法施和財施，
培植心之樹苗得茁壯，可使無垢言詞花葉放。
你是五智之主非尋常，利生事業成就無限量，
在那五次第的殊勝道，通行頗順安然又無恙，
舉凡光明、幻身和夢境，無上教授在你心上藏。
鴻恩浩德益喜寧保師，今至未獲無上菩提前，
請作頭頂大樂輪莊嚴，不要離開我心的中間，
我無厭無畏皈依誠虔，你無偏無倚垂愛憫憐，

[1] 「續」指續部。續部是指密宗的經典傳承不斷，從普賢王如來一直到自己的根本上師，法脈相傳，從來沒有間斷過。續部裡分父續和母續。父續代表父親、方便，母續代表母親、智慧，方便和智慧像父親和母親一樣，不能分開，缺一不可。而父續主要強調方便，母續主要強調智慧。

請以你的大悲光明鉤，盡掃除我無明之黑暗，

還請把我身語意三業，緊緊鉤住不致使散亂。

之後，瑪爾巴離開益喜寧保，仍舊回到布拉哈日來。行至半路，在一座廟中又碰見虐譯師。虐譯師又問他學了什麼法，瑪爾巴說他學了父續的集密法。虐譯師又要和他辯論一番，結果瑪爾巴獲勝了。虐譯師還是不服，嘲諷地說：「父續的集密金剛法早已弘傳西藏，不足爲奇，現在應求的是母續的摩訶麻耶法。此法中有靜的脈、動的風、莊嚴的菩提心等教授。」瑪爾巴無言以對，沮喪地回到那若巴處，請求那若巴教授他母續密法。那若巴又指點瑪爾巴到毒海洲去，尋找此法的法主拜希瓦桑布（譯言寂賢，即古古熱巴，又名庫庫瑞巴）。那若巴囑咐瑪爾巴他尋訪的地方是個劇毒海，要怎麼走才能安全抵達，並說：「拜希瓦桑布大師就是古古熱巴，他週身長毛，嘴巴像猴，形容醜陋，並且常常變化各種怪相。但是你決不可因此心生疑慮，而應直率求他，就說你是那若巴派來的，請傳授給我摩訶麻耶法。」那若巴囑咐完畢，又作了預言，賞賜了一些禮物，便令瑪爾巴啟程。

拜希瓦桑布住在一座湖心島上，湖水有毒。瑪爾巴歷經艱難的旅程，受了很多苦，遇到生命危險時祈請那若巴，最後順利找到了拜希瓦桑布。瑪爾巴看見拜希瓦桑布全身長毛，不敢確定此人是否自己要找的古古熱巴大師，就問他有沒有見到古古熱巴。那人卻瞪大眼睛，憤怒地說：「你這塌鼻子的西藏漢子，路途如此艱險，都阻擋不了你。我倒要問問，你從何處來？要到何處去？找古古熱巴又有何事？我呢，常居久住此地，但這古古熱巴嘛，我卻眼不曾見，耳不曾聞。」說完就不理他了。瑪爾巴猛然想起那若巴師父的話，心想眼前人一定是古古熱巴。於是，再次前往那人近旁，叩拜稟告：「弟子我本來是那若巴上師所派，爲求摩訶麻耶大法而來，懇望大師慈悲傳授。」說著將禮物獻上。拜希瓦桑布也高興地把母續密法傳給了瑪爾巴。瑪爾巴非常順利地獲得了大法。學法圓滿，爲報師恩，舉辦了酬謝宴會，並在宴席上再次唱了金剛道歌供養讚頌拜希瓦桑布師父。後瑪爾巴學法完畢，就想盡快回到那若巴上師處，內心也對印度另一個成就者麥哲巴[1]生起強烈的信心。拜希瓦桑布將手放在瑪爾巴頭上，以加持他免除歸途中一切災難。

臨行前，拜希瓦桑布再次授予瑪爾巴密法口訣，並對他說：「那若巴知道你是有機緣之人，才派你到我這裡來，以後還要派你到麥哲巴那兒去。那若巴本人對你也是很慈悲的，不但收你爲徒，還向你傳授了隨順心願的法要。」

瑪爾巴只用了三天就回到了那若巴處。當時那若巴正在給沙彌喜饒僧格單獨傳法，瑪爾巴就恭敬地等候在門外，直到師父召請，他纔恭敬地回答師父的問話。那若巴驗證了瑪爾巴所學，並給他也傳了一遍母續密法。瑪爾巴將兩位大師的教法進行了對比，發現兩者法義上沒有差別，但那若巴的教法更爲詳盡鮮明。所以他問道：「既然師父對此法如此精通，爲何還讓我去毒海洲受那份苦呢？」師父解釋說：「因爲古古熱巴他是母續的主宰者，爲了使你對於教授生起信念，有一個正確可靠的源流，所以才派你去的。」此後，瑪爾巴又遇到虐譯師，一起辯論母續密法，結果又是瑪爾巴獲勝。虐譯師便問瑪爾巴教他密法的師父是誰，瑪爾巴隱去姓名告訴了虐譯師他師父的功德。虐譯師百般打聽，知道拜希瓦桑布住在毒海洲後卻不敢獨往，放棄了拜師的念頭。

之後瑪爾巴請求那若巴准許他跟隨麥哲巴學習。那若巴高興地答應了瑪爾巴的請求。瑪爾巴動身上路，邊走邊問麥哲巴住在哪裡。有人說住在如火燃燒的一座山上的寺廟裡，但通向那裡的路實在艱險難行，還是不去的好。瑪爾巴想：我不是爲今生求財而來，而是爲求法而來，縱死無怨，決意要去。於是毫不猶豫地繼續前行。只走了少半天，就到了麥哲巴的住處。適逢麥哲巴正坐在尼拘屢陀樹下乘涼。瑪爾巴見到上師，好像常啼菩薩見到法上菩薩一樣高興至極，向師父叩了七個長頭，供上黃金，並獻上讚頌上師身語意三密功德

[1] 麥哲巴大師爲那若巴大師的同門師兄弟。

的道歌一首，以請求法要。瑪爾巴這樣請求之後，上師點頭答應，便爲他傳授全部大灌頂，並賜給他「突吉多傑」的密名。瑪爾巴向上師供奉了使之滿意的供養，並爲空行護法等作了使之歡喜的會供，所以得了許多奇異的祥兆。麥哲巴給瑪爾巴傳授大手印的法門連同親授，又傳了本續的讚歌連同解釋，還傳了歌謠講解等等，總而言之，凡是可以即解疑團的，都一齊傳給他了。瑪爾巴依據上師所傳之法進行實修，即刻生起殊勝證悟，心中無限歡喜。爲酬報上師大恩，瑪爾巴舉辦了法會。席間，向上師奉獻供養，並將自己所悟作成一首道歌呈師指正。

從麥哲巴處學完之後，瑪爾巴心中一切疑團得以開解，取得了很大的進步。隨後辭別麥哲巴，仍返回布拉哈日。到了那若巴的膝前，在師父的指示下，瑪爾巴又去南方毒海的尸陀林索薩嶺，向一位女性大修行者學習了很多法要。

在諸多上師的教授下，瑪爾巴已經打下了一個堅實的基礎。當他再次回到上師身邊時，那若巴給他傳授了勝樂輪的灌頂，講解了本續的疏釋，並盡傳那若六法以及直指本心具生妙智的大手印法等。此時，瑪爾巴已經在印度、尼泊爾等地居住學習了十二年。這十二年來，他不僅更加精通了梵文和印度語，而且通達了佛法諸理，獲得了諸多法要傳承，更有真修實證。瑪爾巴依師父所傳進行實修，心中生起密宗許多無上的殊勝證驗，尤其是實修臍輪火（拙火），便現證樂、明、無分別雙運，於三業（身口意三業）毫不動搖之中，經七晝夜，獲得堅定，起現十種驗相，使他心情歡樂地度過了晝夜。

因金子快用完了，瑪爾巴決定先返回西藏一段時間後再回印度。並立下宏願：無論如何，要在西藏弘揚佛法，尤其要弘揚實修的密宗。他將剩餘的全部金子，除了留足回藏的路費，其餘部分全都置辦成物品，舉辦會供，以酬謝那若巴之恩。席間，瑪爾巴唱了八首道歌供養那若巴。道歌唱畢，那若巴將手放在瑪爾巴頭上，也以道歌形式回答作爲教言，此外，還說了許多慈愛的話。瑪爾巴聽了很是高興，於是立誓今後仍然回到師父跟前，便辭別那若巴啟程回西藏來了。

因虐譯師的金子也快用完了，他們便約定一起回藏。與他們同行的，還有一個遊學僧人和幾個旅伴。在回程的路上，虐譯師生起嫉妒之心，心想自己花了那麼多的金子，結果卻是瑪爾巴的法精過自己。於是先勸瑪爾巴把包袱給遊學僧背，再賄賂並唆使遊學僧在渡恆河時，把瑪爾巴的包袱失手落到水裡。瑪爾巴看著自己辛苦這麼多年帶回來的經書被毀，幾次想投河自殺。但一想起那若巴的教誨，痛苦減輕了一些。瑪爾巴想把事情弄個清楚明白，等船一靠岸，他就抓那個遊學僧交給當地國王處理，遊學僧因此一五一十地把虐譯師供出來。瑪爾巴勸虐譯師不要錯上加錯，漸漸地寬容了那些陷害他的人。

同行旅伴們均被瑪爾巴的胸懷、慈悲所感化，明白了他是真正的修行人，便請求教導。於是，瑪爾巴大師便一路弘法，一路返回西藏，他的聲名也隨著他的腳步一路傳播開來。瑪爾巴回到故鄉時，父母已去世。故鄉的人都不知今日之瑪爾巴已經與過去完全不一樣，因此並沒有人向他求法，但從遠方前來請求瑪爾巴講法的人卻絡繹不絕。

由於法本被毀，瑪爾巴一直懷著從速回到印度的想法，因此急需用錢。瑪爾巴便一邊弘法，一邊籌募黃金，以便再次到印度去求法並供養上師那若巴。在這個過程中，瑪爾巴先後遇到了雄俄敦曲多、同族人瑪爾巴郭勒，他們後來都成了瑪爾巴最爲得力的弟子。有了這些弟子的幫助，沒有幾年下來，瑪爾巴大師籌到了足夠的黃金。並在卓窩隆傳法後舉行慶祝會時，當地頭人因在會上聽了瑪爾巴講述他到印度的經歷，對瑪爾巴生起深度的信心，供養給他莊園和土地。瑪爾巴的聲譽和福德大振，眷屬享用均甚圓滿，娶了無我女等好幾個具德相的明妃，生了達瑪多德等諸子。

後瑪爾巴攜帶黃金五十餘兩，再度赴印。到了尼泊爾時，瑪爾巴拜見了基特巴和本達巴，並供養黃金，令師歡喜。二位大德給瑪爾巴安排了可靠的路伴送他赴印，一路無事，瑪爾巴順利到達印度，拜見了那若巴。

瑪爾巴先用黃金報答那若巴等對他有恩的諸位大師，再請求傳法。那若巴依次給他傳了喜金剛中、廣、略三種灌頂，《二觀察根本續》《不共釋續空行母金剛帳》《共同釋續桑布紮註釋》及其要門口訣等。此後，那若巴說：「現在應去拜見昔日其他諸位上師，對以前已求得之法，要認真校正，以便今後不再產生疑惑。昔日未得到之法，令往求爲佳。當你先往何處？」瑪爾巴說：「首先到麥哲巴上師處去。」說罷，便前往拜見麥哲巴，供養了黃金，之後再請求法要，認真校正此前之法。

後瑪爾巴又遵那若巴之命，一一拜訪了那些曾經教導過他的上師，如拜希瓦桑布大師等。瑪爾巴見到上師後，都是先供養黃金，再將過去已求得之法認真校正，未求得之法則圓滿求得一切灌頂、教敕和要門等。將所求得之法本，全部翻譯，筆之於書，帶在身旁，仍回布拉哈日山那若巴上師處來。又在上師處求得因陀羅菩提王所傳承之勝樂法，薩日哈派之佛所聞續的講風及其密卷、口訣等，並將過去所得諸種法本翻譯、抄寫。瑪爾巴乃發大精進心而爲之，所以他的事業得以迅速成就。

瑪爾巴既已求得圓滿法要，翻譯、抄寫了諸種法本，便準備辭別那若巴回到西藏去廣度眾生，饒益有情。那若巴在臨別前以手加於瑪爾巴之頭頂而作歌，並叮囑說：「此外，尚有奪捨法[1]和一些甚深口耳相傳之密訣，你無論如何還要再來印度一次。」以此，瑪爾巴將那若巴上師的教誨清楚地記在心中，立誓發願還要再次來印朝謁那若巴上師一次。至此，瑪爾巴的學問已經非常博大精深了。

瑪爾巴載譽而歸，很快回到了西藏的藏絨。此時，梅敦巴等人前來請求傳授勝樂的灌頂與教授。弟子瑪爾巴郭勒等人前來迎接，隨後一同回到洛紮的家中。此後，瑪爾巴收下了他最重要的弟子密勒日巴。

密勒日巴（1052—1123，一說 1040—1123），亦稱米拉日巴、米勒日巴，本名倪（脫）巴噶，意爲「聞喜」，法名協巴多吉。他生於吐蕃貢塘地區（今日喀則地區的吉隆縣北部），家族爲瓊波族。

密勒日巴高祖父名爲瓊波覺賽，是寧瑪派一個喇嘛的兒子，他得到了本尊加持，具有真言咒術的大威力。後來瓊波覺賽因調服了當地一個作惡多端的大力鬼，每次瓊波覺賽到大力鬼跟前都把他嚇得渾身顫抖，大聲叫著：「可怕啊！可怕！密勒！密勒！」（「密勒」爲藏文的譯音，意思是看見巨人時畏懼的表情。）從此，大家給他起了一個綽號，叫密勒喇嘛，此爲虔誠信仰之意。漸漸地「密勒」就變成爲他這家的宗姓了。密勒喇嘛的稱號，就這樣出了名。

覺賽生有二子，長子爲密勒多頓生給（密勒日巴的曾祖父），生給又生獨子，名爲金剛獅子（密勒日巴的祖父）。金剛獅子生性好賭，尤其喜歡擲骰子。他賭術極精，每擲必贏。有一年，一個流浪江湖的大騙子前來，他的賭術精絕，以賭博爲生，贏過很多錢。聽說金剛獅子愛賭，便約他擲骰子。第一天騙子故意輸給金剛獅子，第二天騙子施展身手，很輕易就將金剛獅子的賭注贏了。金剛獅子不服，向他挑戰說：「明天我一定要贏回我所輸的本錢！你敢和我再賭嗎？」騙子當然滿口答應。

第三天、第四天、第五天，不知是騙子故意還是運氣不佳，連續三天輸給金剛獅子。因此，騙子向金剛獅子提出了最後決定性的挑戰：「金剛獅子！這些日子我天天輸，明天我想我們雙方均將全部財產，牛、馬、田地、羊毛、財物及衣服首飾等都用來作賭注，請村人作證，簽立合同，作一次最後的較量，輸贏都不許反悔，不知你是否同意和我見一個最後的高下？」金剛獅子毫不猶豫地同意了。第二天，叫來村裡的人作證，兩人對賭，結果金剛獅子輸得一無所有。

金剛獅子只得離開家鄉族人到遠方流浪去了。他的父親多頓生給帶他來到芒地貢通間的嘉俄澤地方，在那裡落了籍。多頓生給精咒術，能降妖，又善治病，他就以此謀生，收入頗佳。金剛獅子從此改邪歸正，斷絕賭博惡習，一心一意做生意。冬天，把羊毛運到南方去賣；夏天，到北方大牧場上去買牛羊；此外又來往於貢通及芒地之間，經營一些小本生意。因此積聚了許多資產。

---

[1] 奪捨法是藏密修持的一部分，奪捨的意思就是靈魂跑去另一個人的身體裡。

金剛獅子後來與當地一個美麗的女孩結了婚，生了一個兒子，取名叫密勒蔣采（密勒日巴的父親）。多頓生給逐漸老去，最後因病去世。金剛獅子逐漸富有起來。他用大量的金錢換得一塊三角形的肥美沃田，並且因爲那塊地是三角形的，就命名爲俄馬三角田。此外他還在近處買了一幢大房子。

密勒蔣採到二十歲時，與白莊嚴母（密勒日巴的母親）結了婚。白莊嚴母是當地一位富豪的女兒，聰敏能幹。一家人就在富裕美滿的環境下，過著快樂的日子。過了一些時光，他們在俄馬三角田的旁邊，又造了一幢三層樓的大房子，房側又建有一大庫房及廚房。正像這塊三角形的田因形得名一般，由於這房子有四根大柱子和八支大梁，便稱它爲「四柱八梁屋」。

這時，密勒多頓生給的親戚們在家鄉聽說金剛獅子在嘉俄澤非常富有，於是密勒蔣采的堂兄雍重蔣采和他的妹妹瓊察巴正也都遷居到嘉俄澤來了。密勒蔣采對自己的親戚非常愛護，竭力幫助他們，借給他們錢，教他們怎樣做生意。沒過多長時間，他們也變得富有了。

過了幾年，白莊嚴母生下一個兒子，此即密勒日巴。密勒日巴出生時，在外經商的父親聽聞消息非常歡喜，故給他取名爲「聞喜」。聞喜四歲時，母親又生了一個妹妹，取名琵達。密勒日巴兄妹就在父母的關愛下健康成長。旁人很是羨慕他們的幸福和富足。但世事無常，聞喜七歲那年，父親去世了。

父親去世前知道病勢垂危，決定對他們母子三人和家產進行處理，就將聞喜的伯父、姑母、遠近親友，以及鄰居們都請來齊聚在家中，將他預先準備好的遺囑在大眾面前宣讀一遍。遺囑中詳細說明，全部的財產都應由長子繼承。父親還將聞喜母子三人托付給伯父和姑母照料，囑咐等聞喜成人該娶親時，就把未婚妻結塞迎娶過來。說完，就撒手人寰了。

聞喜母子剛把父親安葬好，大家商量後一致決定，所有財產完全歸母親掌管。但聞喜的伯父和姑母都堅決對他母親說：「你雖是至親，但是我們比你還親些，我們決不願你們母子吃苦，所以要依遺囑全部財產由我們來管！」聞喜的舅舅和結賽的父親雖然說了許多應該由母親掌管的理由，但是他們斷然不聽（當時的社會，寡婦沒有任何地位，無法做自己的主）。於是男孩子的財產就歸伯父管，女孩子的財產就歸姑母管，其它的財產，伯父、姑母一人分了一半。

此後，孤兒寡母過著奴隸一般的生活。密勒日巴回憶說：

於是，在酷暑的時候，伯父要我們耕田；嚴冬的時候，姑母要我們織羊毛；吃的是狗吃的東西；作的是牛馬的事；穿的衣服襤褸不堪；系的腰帶是用草繩子一根一根接起來的。從早到晚，一點空閑都沒有；過度的工作使手腳都破裂了，血液從皮膚的裂口淌出來……

衣服穿不暖，食物吃不飽，皮膚的顏色都轉成了灰白，人也瘦得只剩一副骨頭架子和一層皮。我記得從前我的頭髮辮子上有黃金和松耳石的鏈圈，後來松耳石等裝飾品漸漸沒有了，只剩下了一條灰黑色的繩子。最後滿頭都是虱子，虱子蛋在亂蓬蓬的頭髮叢里長了窩！看見我們母子的人，都痛罵伯父、姑母的刻薄。伯父、姑母臉皮厚得像牛皮一樣，全無羞恥之心，更不把這些諷刺掛在心上。所以我的母親就叫姑母作折母道登（鬼母老虎），不叫瓊察巴正了。鬼母老虎這名字後來流行在村人的口中。那個時候，村人都紛紛說：「搶了別人的產業，還要把原來的主人當做看門狗，天下真有這種不平的事啊！」

當我父親在世的時候，無論有錢無錢的人，都跑到我們家來諂媚交往。現在伯父和姑母有錢了，生活得像王侯一樣，他們這些人都到伯父、姑母那兒去了。甚至還有許多人批評我的母親說：「常言說：上好之毛料，細毛始能做；丈夫有錢時，其妻方靈巧。——這句話真說得不錯！你看！起先白莊嚴母的丈夫在世的時候，她真是一個慷慨好施的女人，現在她沒有了依靠，就變得這樣的窮酸。」

西藏有句俗語說：「人倒一次霉，十方傳是非。」我們的境況不好，運數坎坷，人們對我們的同情，不但不增加，卻相反地越來越淡薄，閑話和嘲笑也越來越多了。

爲了憐憫我的不幸，有時，結賽的父母送給我一點衣裳和鞋子穿，還很親熱地安慰我說：「聞喜！你要知道，世界上的財產不是長住不變的，世間的財物都像朝露一般的無常，你不要悲傷你沒有錢，你的祖父起先不也是個窮光蛋嗎？將來你也可以掙錢發財的！」我心裡十分感激他們。

我的母親有一塊陪嫁的田，叫做鐵波錢瓊，這個田的名字雖然不大好聽，倒是一塊很好的耕地，收穫很不錯。這塊田由我的大舅舅耕種，每年把收的谷子存下來生利，多年來本利積聚了不少。艱苦的歲月一天一天的過去。到了我十五歲那一年，母親就將那塊地賣去一半，加上谷子生的利息，就用這筆錢買了許多的肉，許多的青稞作糌巴，許多的黑麥子作酒。

聞喜長大成年後，母親就把伯父、姑母、鄉眾都請到家裡來，宣佈了父親在世時的遺言，讓聞喜成年後繼承遺產，並迎娶結賽姑娘。但伯父和姑母一致同聲大喝：「你們的財產在哪裡？」接著他們聯合起來稱這是聞喜父親向他們借的債，堅決將母子三人的遺產私吞，還用馬鞭抽母親，將他們趕出家門。聞喜大舅舅看見伯父有很多人助威，所以也只得斂聲藏怒。有一些客人們說：「唉！他們母子真可憐啊！」並且爲他們的不幸傷心地流下淚來，可是也衹能悄悄地嘆息而已。

伯父、姑母的惡氣還沒發泄乾淨，索性惱羞成怒，惡狠狠地朝母子三人狂獰咒罵：「哼！你們要我們還財產嗎？不錯，財產是你們的，就是不願還你們，你們有什麼方法取回去？我們高興用來喝酒請客，也不幹你們的事！」最後還粗野鄙夷地譏笑著他們：「有本事就多找些人來打一仗，把產業搶回去！沒本事找人的話嗎，那就去唸咒好了！」說完，就帶著他的朋友們扭頭不顧地走了。

當時，大家勸聞喜去學門手藝以謀生。母親就叫他依止當地一個非常受村民歡迎的寧瑪派喇嘛學習。聞喜就去讀書學手藝了（在藏地，佛教身兼教育一方的功能，人們要學習都要到寺廟中跟隨某個喇嘛學）。有一天，村民要開一個同樂會，邀請了聞喜師父前去，師父就把他順便帶去參加了。因會上有太多的美酒，聞喜忍不住喝得醉醺醺地，一路哼著快樂的歌曲回家。到家門口時，被母親聽見。母親頓時氣急敗壞，扔下手中的活，右手拿起一根棍子，左手抓了一把灶前的灰，連走帶跳從樓梯上跑了下來。跑到門外，把左手那把灰往聞喜臉上一灑，拿起棍子就在聞喜頭上亂打，大聲喊叫道：「密勒蔣采爸爸喲！你看看你的這個兒子啊！你的後代絕了種了！你看看我們母子的命呀！」哭著叫著，氣極昏倒在地上。

妹妹聞聲也跑出來責怪聞喜說：「哥哥！你好好的想想吧！你看看母親成了什麼樣子啊！」聞喜這纔清醒過來，內心深深地痛疚。把母親搖醒後，母親對他說：「兒呀！世界上還有比我們母子更悲慘的人嗎？你還有心腸這樣快活地唱歌嗎？你衹要把你的母親這個老婆子看一看，你哭都哭不出來了啊！」說完又號啕大哭起來。聞喜對母親說：「母親，請你不要再這樣傷心了，你的話真是一點不錯，我現在下了決心：母親如有心願，不論要我做什麼，我一定要做到！」母親因此告訴聞喜，她唯一的心願就是讓聞喜學諸法咒術報仇。聞喜毫不猶豫地答應了。

學法需要錢財，母親就把自己的嫁妝賣了換成錢財，讓聞喜出門學習咒術。聞喜因機緣找到了雍同多甲喇嘛學習咒術。最初，這位上師只教了聞喜一些簡單的咒術和口訣，讓他跟隨其他的徒眾散去。其他徒弟都興高采烈地回去了，因爲這對他們來說，回到家鄉要個名譽地位不成問題。但唯有聞喜不肯離去，上師就問他緣由。聞喜就說他願意把自己的金子等財物都供養給上師，包括自己的身口意，向上師請求更爲厲害的咒術。上師想不通他這麼做的原因，聞喜就一五一十地告訴上師他一家所承受的不公和痛苦，並跟母親保證過一定學成咒術，否則母親會自殺。

上師聽完聞喜的講述，十分同情他，忍不住流下淚來。隨機派遣了一個會飛毛腿的弟子速速前去聞喜家鄉調查情況是否真實。過了沒幾天，飛毛腿回來報告上師說：「師父老人家！聞喜所說的話一點也不假，請你傳他一個最好的咒術吧！」得知情況屬實後，上師開始教聞喜最爲厲害的咒術，並引薦他到自己的莫逆之

交古容巴功德海喇嘛處學降雹法。

聞喜學習起來很刻苦，故很快就把這些咒術都掌握了。他就在伯父兒子舉行婚禮那天，修法用咒術將房子推倒，造成了參加婚禮的三十五人（這些人此前都幫著伯父和姑母欺負聞喜一家）死亡。參加婚禮的人只剩下伯父和姑母兩人沒有死去。聞喜沒有殺他們，是想讓他們留在世上作見證，看看自己的報應。不久後，母親把一半田地賣了，並託人帶信給聞喜說家鄉人想謀害他的性命，令他警惕，並叮囑他再施咒把那些冷漠的村民莊稼給毀了，同時給他送去七兩黃金。聞喜和飛毛腿一起回到家鄉，結法壇按母親的心願施咒降雹，把家鄉正要豐收的麥子全部毀了。因此，村民們將聞喜一家視爲仇寇。他們組織力量準備要抓住聞喜，最後飛毛腿打扮成聞喜的樣子，去跟村民們玩，並嚇唬他們要是敢對母親和妹妹不利，就放咒誅滅九族。村民們就不敢再打他們一家的主意了，聞喜雖然思念母親，卻也不敢重返故鄉。

但報完仇的聞喜不但不開心，反而心生悔恨，尤其想到那三十五個無辜死去的人，更加坐臥不安。聞喜強烈地想要修行正法，消除罪業。一次，他就問上師是否有修正法的機會。正好上師的一位施主去世，心中很是感傷，感嘆這一生因施咒造下諸多惡業，唯恐將來不得善終，而自己的弟子聞喜如此年輕，也造下殺業，將來也要他這個師父來背。由此緣起，這師徒二人開始討論修行正法。聞喜自動請纓說願意修行正法，將來解脫那些被自己害死的人，以及解脫自己的上師。上師便承擔了聞喜去學正法的所有費用，只期望將來他學成之後能替他消除業障。

在上師的推薦下，聞喜去到了一位雍登（又名榮敦拉迦）喇嘛那裡學習大圓滿法。聞喜見到雍登喇嘛後，陳述了自己學正法的心願並獻上供養，雍登喇嘛對他說道：「我的成就大法：根，本性殊勝；道，獲得殊勝；果，使用殊勝。晝思維，晝成就；夜思維，夜成就；根基好的，有宿因善根的人，無思維的必要，聞法即解脫。我就把這個法傳給你吧！」於是上師就爲他灌頂（密乘傳法，即爲灌頂），又授給了他口訣。那時的聞喜卻暗想：「從前我修咒術的時候，只修了十四天就有了效應，降雹法只修了七天就得了成就。現在上師傳給我比咒術和降雹還要容易的法：晝思維，晝成就；夜思維，夜成就；有宿善者聞法即成佛，無思維的必要。我能夠遇此大法，自然也是有善根的人。因此生起我慢，全不思維修習，人與法相離。」

這樣過了幾天以後，一天，喇嘛來看他時說：「你說你是上方來的大罪人，這話真不錯。我的法，也稍爲誇大了一點，我不能引導你，你現在立刻到羅白來克的紮絨地方，去依止印度大行者那若巴的親傳弟子，至尊譯經大師——瑪爾巴尊者。他是新派密宗的行者，得了三種無分別的大成就者；他與你前生有緣，你去好了！」當聞喜聽見瑪爾巴的名字時，心中無限歡喜，他回憶說：「我聽見譯經王瑪爾巴譯師的名字，心裡就說不出的歡喜，全身汗毛直豎，眼淚如潮水般湧出，生起了無量的歡喜虔誠和無比的信心。我帶著旅行的食糧與上師的介紹書信，就動身上路了。一路上老是想，恨不得馬上會見上師才好。」

拿著雍登喇嘛的推薦信，聞喜即出發去找瑪爾巴了。聞喜到達前夕，瑪爾巴和他夫人[1]達媚瑪都做了一個非常吉祥的夢。第二天，從不幹農活的瑪爾巴下地去幹活，並帶上一罈酒。聞喜邊走邊打聽瑪爾巴，在法廣坡遇到了在鋤田的瑪爾巴，雖然看瑪爾巴一身農夫裝扮，但聞喜一見「心裡就有說不出的愉悅，在不可思議的快慰熱情中，忘記了現世的一切」。一會兒才向其打聽「瑪爾巴」。瑪爾巴沒有明說自己的身份，祇是讓他幫忙鋤田，並說會帶他去見瑪爾巴。說著瑪爾巴拿起酒罈嘗了嘗酒就走了，聞喜看他走了後，就拿起酒罈把酒全部喝光。之後一口氣把田全部鋤完。以後這塊田就叫做順緣田。

鋤完田後，一個小孩子就帶聞喜去見瑪爾巴。聞喜一看眼前坐的人是剛纔鋤地的農夫，就東張西望四處找瑪爾巴的身影。瑪爾巴才說：「這小子是真的不認識我啊！喂！我就是瑪爾巴，你磕頭吧。」

聞喜向瑪爾巴恭敬行禮後，說道：「我是藏地來的一個造了惡業的大罪人，我以身、口、意都供獻給上

[1] 馬爾巴是居士，非正式出家的僧侶。

師。請上師給我衣食和正法，並請慈悲賜我『即身成佛』的法門。」瑪爾巴卻說：「你是個大罪人，關我什麼事？罪業是不會到我的頭上來的！而且又不是我叫你去造業的！喂！你究竟造了些什麼業呀？」聞喜就把過去的事詳詳細細的說了一遍。

瑪爾巴說：「哦！原來如此！把身口意都供養上師倒是應該的，可是我不能又給你衣食，又傳給你法！要麼給你衣食，你到別處去學法；要是傳你法，你就得到別處去求衣食去。這兩樣祇能給一個，你好好選擇一下好了。再者，我就是傳給你法，也不一定是今生就能成佛，這是完全要靠你自己的精進的！」聞喜說道：「我是到上師這兒來學法的，衣食我另外想法子去。」

說完了，就拿著一本經書到佛堂裡去。瑪爾巴看見了說：「你的書拿到外面去，我的護法神嗅了你的邪書氣說不定會打噴嚏的！」聞喜詫異地想：「上師大概已經知道我的書裡面有咒術和誅法了吧！」

此後，上師瑪爾巴讓了一間房子給他住。師母又給了他很多好吃的東西，待他非常好。爲了供養上師，聞喜就在羅紮烏谷到處去要飯，討來了二十一升麥子。用十四升麥子買了一個毫無破損鏽爛的四方形大銅燈；用一升麥子買了肉和酒，把剩下來的麥子都裝在他自己做的皮口袋裡。又把大銅燈捆在口袋上面，背著走回去。背到上師的住宅前時，身體已經疲憊不堪；撲通一聲，聞喜把東西從背上放了下來。滿滿一口袋麥子的分量很重，把房子都震動了。上師正在吃飯，馬上出來看，瞧見是聞喜，就說：「這個小子，氣力倒真不小啊！喂！你是不是想把我的房子弄倒，壓死我呀！真混賬！快點把口袋拿出去！」說著提起腳就踢他。他只好把麥子拿到外面，心裡暗想：這位上師真不好惹啊！以後總得謹慎侍候纔是。但是心裡並沒有起一點不滿意的心思或邪見。

聞喜隨即向上師頂禮，把買來的大銅燈供養給上師。上師手裡拿著銅燈，閉著眼默思了一會兒，不禁流下淚來。他很歡喜、很感動地說：「緣起太好了！這是供養大梵學者那若巴上師的。」上師結印做了供養之後，用棍子把銅燈敲了敲，銅燈發出鏗鏗的聲音來。又把銅燈拿到佛堂去，在銅燈裡裝滿了酥油，裝好燈芯，把燈點了起來。

聞喜乘機請求瑪爾巴給他傳法。瑪爾巴卻說：「由衛藏要到我這裡來學法的徒弟和信士很多，但是蜀大和令巴地方的人搗亂，常常搶劫他們，不准他們送食物和供養給我。現在我要你對這兩個地方下冰雹，要是成功了，我就傳法給你」。爲了得法，聞喜就去蜀大和令巴降雹。

降雹成功回來後，瑪爾巴又說：「你不過下了兩三塊冰雹，就想要得到我從印度苦行得來的正法嗎？如果你真要想求法的話，那麼，讓我告訴你：卡哇地方的人們曾打我的徒弟，一向專門跟我作對，你要真是有厲害的誅法，你就應該放咒來咒他們；成功以後，我就把那若巴上師傳下來的即身成佛的法傳給你。」聞喜無奈又去下咒，又害死了很多人。瑪爾巴對他說：「人家說你的誅法厲害，咒力很大，倒不是假的啊！」從此以後，就稱呼他爲「大力」。

施完咒術後，聞喜繼續求法。瑪爾巴哈哈大笑說：「你造了這麼樣大的罪，還要想我把這個不惜身命到印度，用黃金供養上師的口訣、空行母的心要，輕輕易易給你嗎？就是開玩笑，也未免開得太過了。再說，你這善使誅法的人，今天若不是我而是另外一人，恐怕你早就把他殺掉了。好！現在你要是能把蜀大、令巴的收穫恢復，卡哇殺死的人都弄活，我就給你傳法，否則你就不要在我這裡住了。」聞喜聽到這裡後，傷心失望地大哭起來。慈悲的師母見到他如此傷心，偷偷跑過來安慰他，這讓他獲得極大的寬慰。

第二天早上，瑪爾巴對他說：「昨天，我對你說得也未免太狠了一點，不要生氣！你的身體很強壯，我想要你給我建造一間裝經書的石屋。這個石屋修好了，我就傳法給你，你所需的衣服食物都由我供給！」聞喜問：「要是我在造房子的時候，法還沒有求到就死了，那又怎麼辦呢？」瑪爾巴說：「我擔保你在此期間決不會死！一個人沒有勇氣是不能修法的，你卻像是一個有毅力能精進的人。即生成佛或不成佛完全要看你

自己的精進如何。我的教派與別人不同，具有不共的加持力。」於是，他就高興地要了建築圖紙，非常歡喜地去準備蓋房子了！從此，聞喜走上了艱難的滅罪之路。

他按照瑪爾巴的要求，在一個險要的東方山頭上蓋一所圓形的房子。西藏的房子都是石頭蓋的，聞喜要將石頭背到險要的山上去，風吹日曬，非常辛苦。當房子蓋到快一半的時候。瑪爾巴說：「前些時我沒有想妥，這地方不大好，你現在把石頭和材料都運回原地去吧！」聞喜只好把快要蓋好的房子拆了，並把蓋房子的石料都背到山下。

其後，瑪爾巴把他帶上西方的山頭，要求他蓋一所半月形的房子。但等房子蓋一半的時候，瑪爾巴又說：「這個房子看起來好像還是不對，請你把它拆掉；木頭、石頭和材料仍舊送回原地去吧！」聞喜只得按照瑪爾巴說的，將房子拆掉，一塊一塊地把石料艱難地運回山下去。

瑪爾巴又將他帶到北方的山頭上，說：「大力，那幾天我喝醉了酒，沒有說清楚；現在，在這裡好好給我修一所房子吧！」聞喜說：「修好了，又拆掉，我白吃苦，師父您白花錢，這一次要您老人家仔細考慮考慮才好。」瑪爾巴說：「我今天既未喝酒，而且已經充分考慮過了。真言行者的房子是需要三角形的，你就蓋一所三角形的房子吧！這一次當然我不會再叫你拆毀了！」

聞喜又按照瑪爾巴要求蓋三角形的房子。待房子快蓋到三分之一時，瑪爾巴又說：「大力！你現在做的房子，是誰叫你做的呀？」聞喜著急地說：「這是上師你親自吩咐的呀！」瑪爾巴搔了搔頭說：「我怎麼想不起來呀！你說的話要是真的，我不是發了瘋了嗎？」聞喜回答道：「當時我就怕有這樣的事發生，所以請您老人家仔細考慮。您老人家說已經充分考慮過了，說一定不會再拆毀的，您應該記得清清楚楚的呀！」瑪爾巴卻說：「哼！那時有什麼證人在場嗎？在這種壞風水的地方造三角形的房子，像修誅法的壇城，你是不是想來害我呀？我沒有搶你的東西，更沒有搶你老子的財產呀！你要是不打算害我，真正想求法的話，就應該聽我的話趕快把這座房子拆掉，把木石材料搬回山下去！」

當時聞喜因爲急於想造好房子，工作太拚命，勞動強度很大，背部因拉石頭、背石頭，背上的肉磨破了好幾個洞，結了疤，疤又磨穿；磨穿了又長疤，如此反覆，痛苦難熬。他本來想給上師看，但是知道除了打罵之外，絕不會有別的結果。如果給師母看，又好像是故意訴苦似的，所以也沒有跟師母說，衹有請求師母幫忙向上師求法。

師母便跑去對瑪爾巴講：「這樣無意義的做房子，不知道爲的是什麼？你看大力真可憐，苦死他了！趕快傳他一個法吧！」瑪爾巴說：「你先去做一個好菜來給我吃，再給我把大力喊來！」師母準備好食物，便帶著他見瑪爾巴。瑪爾巴說：「今天的我，不是昨天的我，不要那樣慪氣吧！你要求法，我就傳給你好了！」然後，就把普通顯宗（大乘佛法）的三皈、五戒傳給聞喜。傳法後，瑪爾巴告訴他，這些都是普通的法要，如果要得到不共的密法，就要像當初那若巴上師侍奉帝諾巴師爺那樣，便給他講了那若巴受到二十四次苦行的故事。又對他說：「這樣的苦行，恐怕你辦不到吧！」因受到那若巴的鼓勵，聞喜淚流滿面，并生起了堅固的信心。心中下定決心：「上師的一切話，我都要聽從；一切的苦行，我都要克服。」

過了幾天，瑪爾巴帶著他走到族人禁止造屋的要隘地方，又對他說：「在這裡給我造一所四方形的房子，要九層，上面再建一個庫房，一共十層。這一次決不毀掉，房子蓋好了，我傳你口訣，修法的資糧我也供給你！」聞喜要求師母來作證，師母說這個地方族人不許造房子，若是在此造房子，恐日後有紛爭。但瑪爾巴堅持要在這裡造房子，聞喜只好照辦。

這次的房子要建九層，工程量很大，一些同門師兄弟時不時過來幫他搬了很多大石頭。等房子蓋到兩層的時候，瑪爾巴來了，他仔仔細細地到處看了看，指著那些弟子搬運來的石頭說：「這些石頭是哪裡來的？」聞喜支支吾吾地說是師兄弟們幫忙搬來的。瑪爾巴說：「你不能拿他們的石頭造房子，趕快把房子拆掉，把

這些石頭搬開！」聞喜說：「但是，您老人家已經發過誓，決不拆毀這個房子的啊！」瑪爾巴卻說：「不錯，我是說過的，但是我的弟子們都是修無上二次第（二次第即生起、圓滿次第，爲無上密宗修法之根本）的瑜伽行者，不能叫他們做你的佣人。再者，我也不是叫你一起拆掉，衹是要你把他們搬的石頭搬回原處罷了！」聞喜無奈，只得把師兄弟們搬的石頭都搬回原來的地方。如此，日復一日，年復一年，聞喜每天除了搬石頭就是搬石頭，終於等到房子快要蓋到七層時（聞喜腰上又磨了一個大疤洞），族人們過來找麻煩，要拆房子。

在族人們集合人馬衝過來時，瑪爾巴變了許多化身，房堡的內外早已滿佈兵將。族人大爲驚異，不知瑪爾巴是從哪裡請來這麼多的兵將！這奇跡震懾住了來攻擊的人們，大家都不敢妄動，反而禮拜磕頭，向瑪爾巴請求饒恕。以後他們也都變成了瑪爾巴的施主。

那時，恰好有一個弟子前來向瑪爾巴求取勝樂金剛[1]的灌頂，聞喜認爲這次自己一定能與其一起接受灌頂。於是，他就坐在受法的法座上，等著瑪爾巴給他灌頂。但瑪爾巴問：「大力！你灌頂的供養在哪裡？」他回答：「上師跟我說過，修了房子之後就賜給我灌頂和口訣，所以現在我敢來向您求法。」瑪爾巴卻說：「你不過略略做了幾天小房子而已，這決不能夠得到我從印度苦行求來的灌頂和口訣。有供養，就拿來；如沒有啊，就不要坐在密乘奧義的灌頂座上！」話音一落，瑪爾巴就劈啪打了他兩巴掌，一邊抓住他的頭髮往門外拖，一邊怒氣沖沖地說：「滾出去！」

這一次，他極度委屈、絕望、悲哀，食難思，寢難安，甚至生出了自殺的想法。師母見此情景，又來安慰他。第二天早上，瑪爾巴來看他並對他說：「大力，你現在暫時不要修房堡了，先替我做一所城樓形的大客店，要有十二根柱子的，旁邊還有個客堂；造好了，我就傳你灌頂和口訣。」於是，他又開始蓋客店。在大客店快要修好時，又有弟子過來求密集金剛[2]的大灌頂。師母希望他這一次能受灌頂，就給了他一口袋黃油、一匹毛布和一個小銅盤作爲供養。聞喜極其高興，歡喜地拿著供養物走進佛堂的求法座。

瑪爾巴見後問：「你怎麼又來了？你有什麼灌頂的供養嗎？」聞喜說：「這些黃油、毛布和銅盤就是我給上師的供養。」瑪爾巴哈哈大笑：「你的話真妙！這個黃油是某甲施主供養給我的，毛布是某乙供養的，銅盤是某丙施主供養我的。真妙！拿我的東西來供養我，天下有這種道理嗎？你自己有供養拿來，沒有就不准坐在這裡！」說完，又將他大罵一頓，踢出門外。

聞喜心想：「這是不是我放咒殺了很多人，降雹毀了很多收成的報應啊？也許是上師知道，我根本不是法器，不能受法的緣故嗎？還是上師不夠慈悲，不肯授法給我呢？不管怎樣，留著這個受不得法的，沒有用的，充滿了罪惡的人身，還不如死了好，還是自殺了吧！」師母又給他送來好吃的寬慰他。但他對好吃的食物也失去了興趣，哭了一整夜。

第二天，瑪爾巴又來了，說：「現在把客店和房堡快點做好，一修竣工，我就傳你正法和口訣。」他又千辛萬苦，好不容易才把客店修好。這時，他的背又磨破了一個洞，長了背瘡，生了膿，腐肉伴著膿血，爛得像一團稀泥。便去求師母，請她幫忙求法。

在見到師母時，因背瘡痛得很厲害，臉上止不住露出了很痛苦的樣子。師母便問他：「大力，你怎麼啦！害病了嗎？」聞喜將他的背給師母看。師母看到了，傷心不止，忍不住眼淚直流。便去對瑪爾巴說：「大力這樣造房子，手腳都傷了，皮膚也裂了；在背上還長了三個大背瘡，又磨成三個洞，有一個瘡還有三個眼孔，膿血模糊。以前只聽說騾馬馱東西馱得太重太久了纔會長背瘡；人長背瘡還沒有聽說過！更沒有看見過！像這樣的事，人家看見或是聽見了，豈不要恥笑我們嗎？上師！因爲你老人家是一個大喇嘛，所以他纔來服侍你，起先你不是說造好了房堡就傳他法嗎？他實在太可憐了，現在，請您傳法給他吧！」

瑪爾巴回答道：「說倒是這樣說過的，不過我說的是要造十層樓，現在十層樓在哪兒呀？」師母說：「那

[1] 勝樂金剛，無上密宗主要本尊之一。
[2] 密集金剛，無上密宗主要本尊之一。

個大客店不是比十層樓還要大嗎？」瑪爾巴訓斥師母說：「你不要東說西說的多嘴！修好了十層樓再傳他法！」接著突然想起聞喜的傷，便說：「你剛剛說什麼？大力背上長了背瘡嗎？」師母說：「滿背都是瘡！請你自己去看看好了！膿血一團，爛得可怕，誰看見了也不忍心！唉！真可憐極了啊！」

瑪爾巴就喊來聞喜，讓他把傷給自己看看。看完後卻說：「至尊那若巴十二大苦行，十二小苦行，比你這個還要厲害得多！大小種種二十四種苦行，他都忍受了。我自己也是不顧生命，不惜財產地來侍奉那若巴上師，你若是真想求法，快不要這樣故意做作，裝做了不得的樣子，趕快去把房堡做好吧！」聽完瑪爾巴的話，聞喜低頭想了想，覺得上師說得有道理，又去蓋房子了。

不過這一次，瑪爾巴讓他用衣服上的口袋馱蓋房子的材料，以減輕他的痛苦。但他的傷勢實在太重了，師母爲他求情讓其調養一段時間再蓋房子，瑪爾巴同意了。這期間，師母便給了他許多美食。待他的傷口快要好的時候，瑪爾巴又來找他，說：「大力！現在馬上造房子去！」

聞喜本打算聽上師的話造房子。但師母很慈悲，爲了令瑪爾巴早日給聞喜傳法，決定用計策到達目的。師母私下偷偷地對他說，讓他假裝要走，去尋找別的上師，說不定瑪爾巴爲了留住他便答應傳法了。於是，聞喜就一邊收拾行李，一邊低聲抽泣，裝成要走的模樣，而師母假裝要留住他，拉著他說：「這一次我一定要求上師傳法給你，不要走了！不要走了！」兩人的拉扯引起了瑪爾巴的注意，便問：「達媚瑪[1]！你倆在幹嘛？」師母一聽，以爲機會來了。便說：「這個大力徒兒，從遠方來上師這兒求法，不唯學不到正法，反只落得打罵和做牛馬的苦工。他現在怕求不到法就死了，所以要到別處去尋師了。我雖是保證他一定可求到法的，但是他好像還是要走的樣子。」

瑪爾巴一聽，從屋裡拿出一條皮鞭子，往聞喜身上打去。一邊打一邊罵：「你這個混賬東西，起初你來的時候，把身口意都給我了，現在你還想往哪裡走啊？我要高興的話，就可把你的身口意割成千條萬片，這是你給我的，所以我有這個權利。現在不管怎樣，你要滾，就滾好了，爲什麼把我的糌粑拿走？這是什麼道理？你說說看？」皮鞭子一頓亂抽，害得他差點暈過去，而他又無法解釋，只好一邊承受痛苦一邊哭泣。師母見他被打，很是過意不去，便偷偷對他說：「唉！現在就是和上師扯皮拉筋，他也不會傳法的。無論如何我要想法子傳你一個法！我自己有一個『金剛亥母』[2]的修法，我傳給你吧！」聞喜很高興得了師母的法，依著法修，雖然未生覺受，但是心中覺得很安慰、很和平。爲了感恩師母，他便繼續留下來幫師母幹活。

聞喜也想過找別的上師，但想到祇有瑪爾巴有即身成佛的口訣，而自己罪業太多，唯有此法令自己解脫，想到這些，他只好一心一意背石頭，搬木料，修築大客店旁邊的修定室，期望能得到瑪爾巴的認可和傳法。

一天，俄巴喇嘛[3]及其眷屬給瑪爾巴帶來許多供養，求喜金剛的灌頂。師母也希望他能得到這次灌頂，便給了他一塊紅寶石。他就拿著這塊紅寶石獻給瑪爾巴，說：「這一次的灌頂，無論如何請您老人家慈悲傳給我。」說完就坐到受法座了。瑪爾巴拿起紅寶石，看了又看，問：「大力，這個東西是哪裡來的？」他只好回答：「這是師母給我的。」瑪爾巴把師母喊來問話。師母戰戰兢兢地說：「這個寶石原來與上師沒有關係，我的父母在我出嫁的時候對我說，上人的脾氣好像不好，假使以後生活發生困難的時候是要錢的，所以就給了我這個寶石，叫我不要給人家看見。這是我秘密的財產，但是現在這個徒弟實在是太可憐了，所以我把這個寶石給了他。請上師接受這個寶石，開恩傳授大力灌頂。從前你屢次在灌頂的時候把他趕出去，使他非常失望。這一次，請俄巴喇嘛及大眾徒弟幫忙我，一同請求上師。」說完之後，磕了又磕頭。但是俄巴喇嘛及大眾一句話也不敢說，祇是跟著禮拜。瑪爾巴說：「達媚瑪！你做這樣糊塗的事情，把這樣好的寶石給人家，哼！你想錯了，你的一切都是我的，這個寶石也是我的！大力！你有財產就拿來，我就給你灌頂！這個寶石

[1] 密勒日巴師母的名字。
[2] 金剛亥母爲密宗本尊之一，爲表詮般若波羅密多自性之佛母。
[3] 瑪爾巴重要弟子之一。

是我的東西！不能算是你的供養。」但大家都在替聞喜求情，他心懷希望不肯走。瑪爾巴大怒，從座上一躍跳下，大罵他說：「叫你滾出去，你不滾出去，是什麼道理？」說完，又把他踢出門外。

這一次，瑪爾巴不僅踢身體，還踢聞喜的頭，一下子就把他踢翻了，然後又拿鞭子抽打了他一頓。在場的人都來勸解，尤其是俄巴喇嘛也來勸止，但瑪爾巴似乎發怒到了極點，那個樣子真是可怕極了，在大廳裡跳來跳去。聞喜又想自殺了！師母也哭著說：「大力啊！不要傷心啊！比你更好的徒弟，世界上再也找不著了，假定你要找別的喇嘛去，我一定替你介紹，學法的費用和上師的供養我都會給你的啊！」聞喜又在悲傷中度過了一夜，師母連法會也沒有參加，陪伴了他一夜。

第二天，瑪爾巴喊聞喜過去，他以爲是要傳法了，便高興地去了。卻沒有想到又挨了一頓訓斥。上師說：「昨天沒有給你灌頂，你心裡不高興嗎？起了邪見沒有？」聞喜說：「我對上師的信心毫未動搖。我想了很久，這是我的罪太大的緣故。」心裡傷心得很，他一面說一面哭。上師說：「在我面前哭，而不懺悔，是什麼道理！滾出去！」

由於屢次遭受挫折，沒有錢財供養而得不到教授，聞喜便準備離開去別處找一些錢，這樣也許就能獲得供養了。走到半路上，正好遇到一個需要唸經的人，他便去幫人唸經去了！當時他念的是《般若八千頌》。經中一個名叫常啼菩薩跟他一樣窮，但是他爲了求法，連生命都不顧。人人都知道把心挖出來是要死的，但是爲了求法，常啼菩薩毫不猶豫地把心挖出來了。這個故事激勵了他。於是，他又回到瑪爾巴那裡去了。

再回去時，他就不再執著於上師是否願意給他傳法了。但師母告訴他，在他走之後，瑪爾巴流著淚說了「使我宿善的好弟子回來啊！」這樣的話，聞喜聽後認爲是師母安慰他的話，但還是去向瑪爾巴行禮。而瑪爾巴再次要求他去蓋一所三層樓的房子，承諾蓋完房子就傳法。他聽完這話後，一句話也說不出，就出來了。

聞喜有了想回家鄉的想法。師母聽到他要走，便私下對他說：「大力呀！你說的話不錯。我一定幫助你去找一個好上師，俄巴喇嘛是上師的大徒弟，他是得了口訣的，我要想一個辦法把你送到他那裡去學法，你先不要忙，暫時住幾天。」於是，他又留下來了。

那若巴在每月初十都要舉行會供輪[1]，瑪爾巴也繼承了這個傳統。這月初十，師母準備了許多美酒，把其中最濃的酒給了瑪爾巴。待瑪爾巴喝醉後，師母便偷走了瑪爾巴手提箱中的圖章、印件，以及那若巴大師的身莊嚴[2]及紅寶石印。然後，師母把早已準備好的假信拿出來，偷蓋了瑪爾巴的印。再把圖章、印件還回去，把假信、紅寶石和身莊嚴包好給了聞喜，並說：「你說這是上師送給你作爲供養給俄巴喇嘛的，現在你趕快到俄巴喇嘛處去。」

聞喜便按照師母的吩咐找到了俄巴喇嘛，對侍者說：「因爲瑪爾巴上師非常忙，沒有時間給我傳法，所以到這裡來請法的。」並拿出了那若巴的身莊嚴和紅寶石的印章。俄巴喇嘛見到信物後就相信了聞喜。但俄巴喇嘛也要求聞喜去降雹懲罰一些得罪他的人。聞喜很不情願，但爲了遵循上師的命令求到法，依然去降雹了。但這次他想辦法避免了一位無辜婆婆受害，並令那些得罪俄巴上師的人成了上師的追隨者。聞喜回去向俄巴喇嘛覆命時，帶回了許多被冰雹打死的小鳥和山鼠的屍體，對俄巴喇嘛說：「上師啊！我是來求正法的，誰知又做了惡業，請上師慈悲看看我這個大罪人吧！」然後就哭了。

俄巴上師很安詳地說：「大力！用不著害怕，那諾巴、梅紀巴（麥哲巴）的法統加持，能令大罪人於清淨法性中超度解脫。於一剎那間令幾百鳥獸皆能得度的口訣，我是有的！這一次給冰雹所打死的一切眾生，未來在你成佛時，都將往生你的淨土爲聽法的第一會眾。這些眾生在未能往生之前，靠我的力量，可以不墮惡趣；若是不信，你看！」上師靜思片刻，於一彈指頃，一切鳥獸的屍體，都甦醒復生，忽然間都動轉起來，走的走，飛的飛，都跑掉了。見此殊勝的道行，聞喜非常高興和羨慕。俄巴喇嘛遵守了諾言，授予了他大灌

[1] 會供輪—印每月舉行一次的集會，密乘修行人在這種集會時供養諸佛，念誦儀軌。
[2] 身莊嚴是上師身上所用的飾物。

頂和口訣。但他依照口訣精進修行許久，卻不見效果。

當時，瑪爾巴給兒子蓋的新房，缺少木材，希望俄巴喇嘛能有所支援，並提出希望他能參加慶祝新房典禮，因此寫信給俄巴喇嘛。信中附有：「大力是惡人，現時諒必仍在汝處，攜之同來可也。」於是，俄巴喇嘛帶著信來找聞喜，問他怎麼回事。聞喜沒有辦法，不得已說出了實情。俄巴喇嘛才明白聞喜精進修行了許久法要，卻又沒有什麼效果的緣由了。沒有上師的准許，修行密法是無用的。

給瑪爾巴送木料的喇嘛們回來後帶來了師母的消息，師母在幾個骰子裡捎來信件，寫著：「徒兒！上師會傳給你灌頂和口訣，請你跟著俄巴喇嘛一起回來吧！」看完信，他高興極了！

故這次聞喜跟隨俄巴喇嘛一起去見瑪爾巴。俄巴喇嘛準備將他所有的財物都送給瑪爾巴上師，除了一隻跛足的老山羊和上師所賜的加持品之外。當他們快到的時候，俄巴喇嘛請求聞喜去討一杯歡迎酒喝。當聞喜呈上綢子禮拜瑪爾巴，瑪爾巴裝成什麼都沒有看見，他不得已鼓起勇氣對瑪爾巴講：「上師，您老人家爲著譴責我不受禮拜。但是俄巴喇嘛帶著身、口、意及其一切所有，金、銀、玉石、牲畜，及其他財產來供養您老人家，他希望您賜一杯歡迎酒，請您發一發慈悲滿他的願！」聽完這話，瑪爾巴立刻怒氣滿面，彈指一鳴，用憤怒而可怕的聲音說：「當我從印度把不可思議的三藏秘密、四乘心要、殊勝的口訣帶回西藏的時候，前來歡迎我的連一個老鼠都沒有，現在他是什麼東西！把他那一點財產拿來，就要我這個大譯師去歡迎他！還是不要來的好！馬上給我滾回去！」

聞喜退出房間，將瑪爾巴的話轉述給了師母。師母說：「上師的脾氣實在太壞了！俄巴喇嘛是個了不起的人物，我們應該歡迎的，我們母子二人去迎接吧！」聞喜便說：「俄巴喇嘛不敢希望上師父母親自迎接，只希望給他一杯酒就夠了。」但師母堅持要親自去迎接俄巴喇嘛。

慶祝完瑪爾巴的兒子成年和新宅落成之後，俄巴喇嘛就把所有的東西供上，說：「上師啊！我的身、口、意一切都是屬於您老人家的。這一次來，家裡只剩下一隻跛足的老母山羊。它是羊群的祖母，但是因爲老得不堪，又是跛腳，所以才把它留下了。除此之外，我所有的一切都帶了來，都供養給上師。請您傳我深遠殊勝的灌頂與口訣；特別希望您傳我耳承派[1]的奧義口訣！」但瑪爾巴聽完後，依然要求俄巴喇嘛親自去將老母羊也要送來供養，才能授法。第二天散會後，俄巴喇嘛就一個人跑回去，把母羊背回來供養給上師。瑪爾巴上師非常歡喜地說：「所謂秘密真言乘的學人，就是要像你這樣的弟子。其實，一匹老山羊，對我有什麼用呢？不過爲了奉法和重法的緣故，這樣做，是必須的！」瑪爾巴就傳了他灌頂和口訣。

但在之後的會供輪法會上，瑪爾巴卻又聲色俱厲地說：「俄頓瓊巴（即俄巴喇嘛）！你對聞喜這個惡人，傳給他灌頂及口訣，理由何在？」一邊說著，手一邊去拿身邊的棍子。俄巴喇嘛頓時失色，一邊磕頭一邊說：「是您老人家給了我一封信，許可我傳法給聞喜。同時又賜給我那若巴大師的身莊嚴和紅寶石玉印；我之傳法與大力是奉命行事的。還要請您老人家原諒！」說了之後，嚇得東張西望，不知怎樣才能使上師息怒。

瑪爾巴轉而指著聞喜：「你這個混賬東西！這些都是從哪裡來的？」聞喜心裡痛得跟刀割一般，因爲過於恐懼而渾身顫慄，話都幾乎說不出來了，衹能顫慄地回答：「那……那……那是師母給我的！」上師一聽，拿起棍子就要毆打師母。師母早知道事情會發生，遠遠地在門外觀望，一看形勢不妙，拔腿就跑到另外一間屋子裡鎖上門。瑪爾巴一邊狠狠地敲打著門，打了半天才回到座上來，罵道：「俄頓瓊巴！做了這種不合道理事情的你！趕快去把那若巴大師的身莊嚴和玉印拿來！」於是，俄巴喇嘛便準備離開去取身莊嚴和玉印。

當俄巴喇嘛準備離開時，師母帶著聞喜追上去，請求俄巴喇嘛將來能引導聞喜。俄巴喇嘛說：「沒有上師的允許，我來引導你，是會跟這次一樣的，對於我們兩人都沒有益處，所以還是要請你住在這裡，等你得到上師的加持許可之後，無論如何我是要幫助你的！」聞喜聽後立即就絕望地說：「我的罪障很重，上師和

[1] 這派的傳法極端秘密，由上師親口傳授口訣，弟子親聆耳承，所以叫做耳承派。

師母都爲我受這樣的痛苦，今生此世不能修法成就，還是自殺了吧！」說完，便抽出小刀[1]準備自殺，俄巴喇嘛立即抱住他，一邊哭著說：「大力，我的朋友啊！莫要這樣做啊！世尊教法的究竟是秘密金剛乘。金剛乘的教義說：自身的蘊、界、處，就是佛陀，在壽命未終的時候，即使行轉識法都有殺佛之罪。世上再沒有比自殺更大的罪了。就是在顯教中也說：沒有比自斷生命更重的罪了。你要好好想想，放棄自殺的念頭吧！上師也許會傳法給你的；就是不傳也不要緊，向別的喇嘛去請法也是可以的。」在場的眾喇嘛見到了，無不爲之動容，都來安慰聞喜。

當聞喜要自殺的時候，喇嘛們都爲他向瑪爾巴求情。瑪爾巴心情平息後喊來師母問：「俄巴法身金剛他們到哪裡去了？」師母說：「俄巴上人剛去取那若巴的身莊嚴和玉印，走到門外的時候，正遇見大力要自殺，求俄巴上人在他死了以後超度他。他們現在都在勸解大力呢！」

瑪爾巴聽完，再也沒有發火。兩眼禁不住流下淚來，說：「這樣好的弟子！將秘密真言乘學人所應具的條件都具足了，真是可憐憫。你把他們都喊進來吧！」侍者過來傳達了瑪爾巴的話，請俄巴喇嘛帶著聞喜一同進去。但聞喜卻再也不信。哭著說：「像我這樣一個罪人，就是上師心情平靜了，也不配到他的面前去；即使硬著頭皮去，恐怕也衹有被打罵的份兒而已！」俄巴喇嘛怕他自殺了，便讓侍者去向瑪爾巴傳了聞喜不敢去的意思。師母也跟著進去了。

瑪爾巴說：「照以前的情形倒是真的；不過現在不同了，他用不著再害怕了。這一次，大力將是我招待的主客。達媚瑪！你去喊他來吧！」師母萬分歡喜地跑去傳達了瑪爾巴的意思。聞喜半信半疑地到了瑪爾巴面前。待眾人就座後，瑪爾巴說：「照過去的事看起來，我們誰也沒有錯。我爲了要清淨大力的罪業，所以故意給他苦行，又叫他修房子，這樣方得由清淨道，淨除其罪業；現在已經完成，所以我並沒有錯。達媚瑪是個女人，心腸太軟、太慈悲，難怪她；可是假做印信，卻鑄了一件大錯。俄巴也沒有錯，但是先要把身莊嚴和玉石交還給我，我以後再給你。至於大力，他因爲求法心切，用盡一切方法想得法，也實在難怪他。這一次，俄巴不知道是達媚瑪所造的假信，便傳給了大力口訣和灌頂。因此，我再沒有辦法給他痛苦，所以大發怒火，你們的請求我都不聽。但是你們要知道，這種發怒與世間一般人的發怒是不相同的，過去任何表現出來的事情，都是爲了法的緣故，其自性皆隨順於菩提道（即是和佛法的精神和教義相符合相應的意思）。你們不懂得解脫方便的人，不要起邪見！再者，我的這個兒子大力，如果能受九次的大痛苦、大折磨，他將不受後有（即不再轉入六道輪迴）；不盡此蘊，便可任運即身成佛。現在未能如此，還有一點點剩餘的罪業，這完全是達媚瑪女人心軟的緣故。話雖如此，但是他大部的罪業都已於八次的大苦行和無數的小苦行中根本清淨了。從今以後，我要加持他，傳給他灌頂和口訣，傳授與他我最秘密的心要口訣，還要給他修行的資糧，幫助他一切修行的助緣，讓他好好修行。大力！你現在可以真的歡喜了！」

聞喜猶如做夢一般不敢相信自己的耳朵。心裡生起了無量的喜悅，歡喜的眼淚直湧如泉，一邊哭一邊向上師禮拜。師母、俄巴喇嘛及與會的一切大眾，有的想：上師根絕罪業的方便真是善巧啊！有的想：上師的加持慈悲真大啊！有的則想：上師真是與佛陀無分別啊！

自此以後，聞喜正式得到了瑪爾巴的加持和許可。瑪爾巴爲他授了居士戒和菩薩戒，取名爲密勒金剛幢，開始全心全意地教導他。後來在一次傳法中，又爲他取名喜笑金剛。在一次開示中，瑪爾巴說道：「兒啊！你初來的時候，我就知道你是有根器的弟子。你到我這裡來的前一夜，我做了一個夢：這個夢兆，表示出你在佛法上將有廣大的事業。達媚瑪也做了一個同樣的夢，那是守廟的護法空行的顯示。因此，你是上師、空行母帶給我的弟子，所以我纔裝作耕田的樣子來迎接你的。你把我給你的酒都喝完了，把田耕得一點不剩，這是你將領受口訣成爲法器，達到圓滿大覺的徵兆。後來，你供養了我一個有四個柄的銅缽，這是表示你將

[1] 藏人多隨身佩帶小刀。

成爲我四大弟子之一。銅缽上毫無一點破隙，表示你煩惱垢輕，身享『拙火定』大暖樂的徵兆。你用空缽來供養我，表示將來在你修行的時候，會有食物困難，遭受飢餓的痛苦。我爲了使你的後半生與你的弟子法統得大受用的緣故，又爲了使有根器的弟子依著口訣的精要生起喜樂的緣故，我就裝滿酥油在空缽中，燃成明燈。爲著使你生起廣大的名聲，所以我敲銅缽讓它發聲。爲著淨除你的罪業，所以我叫你來建築息、增、懷、誅的房屋。我把你從灌頂的會座中趕出去，又做了很多不合情理的事情，可是你不起絲毫的邪見；這表示將來你的弟子和法統，學道時能具足信心、精進、智慧、慈悲等一切弟子應具的條件。修道之時，皆能於此生無大貪著，有忍苦精進修行的毅力；最後生起覺受證解，具足慈悲和加持，成爲圓滿具相的上師。我此口授傳承法統將會發揚光大，如月輪增長，光輝無限。兒呀！你要高興啊！」

從此以後，密勒日巴踏上了正法的路途。在瑪爾巴的指導下，他去附近的山洞實修了將近十一個月才回到瑪爾巴住處。瑪爾巴鑒定了密勒日巴的修行成果，對他所證悟的境界和成就感到十分滿意。此後，密勒日巴又去閉關修行了。

由於瑪爾巴從印度回來的時候，沒有帶回奪捨法的口訣，那若巴吩咐瑪爾巴必須要再到印度一趟。而此時，密勒日巴在修行中見到了空行母的示意，要他去請求奪捨法的口訣。密勒日巴將自己的夢對瑪爾巴講了，瑪爾巴則立即要去印度求法。不管別人怎麼勸解，他都不顧身體年邁決意第三次去印度。

在印度，瑪爾巴到了印度後，找了那若巴很久才在一個大樹林中見到了上師。師徒會面後，那若巴問道：「你來求這個法，是你自己想出來的呢？還是諸佛授記的？」瑪爾巴：「也不是我自己想出來的，也不是空行授記的。是因爲，我有一個名叫聞喜的弟子，空行母向他授記，他向我求這個法，因此我纔來印度的。」那若巴驚奇地說：「哦！真是稀有難得啊！在黑暗的西藏，竟會出生這樣一位大丈夫，真像太陽照耀著雪山一樣。」說著兩手合掌，恭敬地置於頭上，唱道：「北方黑暗中，如日出雪山；其名號聞喜，我至心敬禮。」唱畢，合掌閉眼，向北方俯首著地，敬禮三次；當地的山林樹木，也一起向北方屈身點頭三次。直到現在普來哈慈地方的山和樹仍然都是向著北方西藏屈身點頭似的。後那若巴將奪捨法的口訣授予給了瑪爾巴。

瑪爾巴從印度回來後不久，他的兒子意外去世了。瑪爾巴痛失愛子後非常悲傷。一年後，瑪爾巴便將弟子們召集起來，根據他們的個性、根器傳授了不同的法。知雍地俄頓去朵當廣說喜金剛法要，藏地米頓寸波應修光明成就法，多地錯頓網崖應修破瓦成就法，而讓密勒日巴修拙火成就法。傳法後，眾弟子皆回去了。瑪爾巴卻教密勒日巴多住幾年，傳他灌頂和特別的口訣。

瑪爾巴傳完法後，密勒日巴便去閉關了。由於在閉關中夢到自己的母親死去了，而妹妹成了乞丐，心中悲痛，便想回家鄉。於是，不得不從閉關中出來向瑪爾巴說明夢中之情景，這是密勒日巴與瑪爾巴最後相處的時光。

密勒日巴回家鄉前，瑪爾巴爲他準備了一次會供，傳授他空行耳傳的灌頂以及解脫道聞所未聞的口訣，並囑託密勒日巴要將其傳給最具上根的弟子，不可爲了財寶、名利，或希望受人恭敬而傳此法。並告誡密勒日巴，帝洛巴之於那若巴，瑪爾巴之於他的這種苦行之法，對於今後的下根人毫無益處，不可再用。爲了破除密勒日巴的疑惑。瑪爾巴繼續道：「你心中也許會想我很窮，又沒有供養，上師是不是把口訣完全都傳給我呢？——你不要有這種懷疑。要知道我對於財物的供養，根本就不在意。你拿努力精進修行來作供養，纔是我真真歡喜的供養！你務必精進努力，建立成就的勝幢。」「我已經把那若巴尊者的不共法要、空行耳傳的教諭統統傳給你了。這些口訣，那若巴尊者沒有傳給其他弟子，衹是傳授了我一個人。現在我將這些口訣傳予你，好像將這一瓶水倒在另一個瓶裡一樣，一滴無遺。」「兒啊！這一次你要走了，我心裡非常難過！但是一切有爲法，原是無常的，我也沒有什麼辦法。你休要急急的走，在這裡再住幾天，把所有的法要口訣仔細複習一下；有什麼疑問便提出來，我可以替你解答。」

密勒日巴又遵照瑪爾巴的意思住了幾天，把所有疑難之處都弄清楚。之後，瑪爾巴又爲他舉辦了一次會供輪以送行，並給了他許多珍貴殊勝的教言，密勒日巴一一謹記於心。在臨分別時，瑪爾巴給了密勒日巴一封貼著封條的信，並囑咐道：「將來你修行的時候，會發生氣脈的嚴重障礙，到了那個時候，再把這個東西拆開來看，不到那個時候，切莫拆開。」

第二天早晨，瑪爾巴帶著弟子們一行十三人將密勒日巴送到了十幾公里之外。瑪爾巴再三叮囑密勒日巴先去俄巴喇嘛那裡，與他比較口訣之後再回家鄉；回到家鄉之後，最多住七天，便要到山裡去修行。師母爲密勒日巴準備了衣服、帽子、鞋子和路上用的乾糧等。此時，密勒日巴與師父、師母已經血濃如水了，幼年沒有得到的父愛，瑪爾巴上師給予了他，幼年的母親教會他去仇恨，而師母給予一個母親所有的慈愛和溫暖，密勒日巴所有黑暗的過往都在師父、師母的愛中消融。

密勒日巴回到家鄉後，安頓了母親的遺骨，便去山中苦行。在修行過程中，家鄉那些與他有血仇的叔父、姑母，以及鄉鄰在他一步步的感召下，都成了精進修法的佛弟子。妹妹和未婚妻在他的感召下也放下了過去歲月中的仇恨，與自己得以和解。獵人在他的感召下，再也不無辜地殘害動物。姑母來騙取他的田產，他也不怨恨她。

未婚妻結賽問他該如何處理他家的房屋和田產。密勒日巴交代，若是妹妹回來，就將其交給妹妹，若是妹妹未曾回來，就給結賽。面對密勒日巴捨棄人世間一切的出離心，結賽很不解。密勒日巴對她道明瞭原委。最後結賽說：「我還從來沒有見過像你這樣窮苦襤褸的學佛人呢！你這是大乘中哪一派的修法啊？」密勒日巴說：「這是一種諸乘中最殊勝的法乘，捨棄世間八法，即生成佛的最上乘法。」並勸解結賽應該修法。最後，老年的姑母種了密勒日巴家的田，承諾每個月送二十五斤糧食給他，姑母得到了田產，密勒日巴獲得修行的資糧，兩大歡喜。

密勒日巴苦行時，把糧食吃完後，發誓不爲衣食下山，因此長期食用山洞附近的蕁麻，以至於身體都變成了綠色，整個身體成了一副骨架。後來，妹妹找到他，給他供養食物，他太久沒吃過人間美味，一下吃得很飽，身上苦樂刺痛和意念的煩擾等越來越大，後來簡直無法修下去了，就把上師的信符拆開來看。上面寫著有除障增益、轉過患爲功德的種種口訣，特別叮囑密勒日巴，現在應該吃好的食物。照著信符上的指示，依心要、氣要和觀要，努力修行。打開了身上小脈的脈結，中脈臍間的脈結也打開了，生出前所未有的樂、明、無念的覺受。密勒日巴繼續努力修行，慢慢地覺得在白晝中身體可以任意變化，騰入空中及示現種種神通。夜晚夢中，可以遊行世界之頂，可以粉碎山川。能化成百千化身，往諸佛剎土聽聞法要，爲無量眾生說法。身能出入水火，得不可思議的種種神變。「我心裡生大歡喜，一面受用（美味的食物），一面繼續修持。不久，我真正地能飛行自在了。我就飛到惹門去自山頂去修觀，生出前所未有的拙火暖樂。」那時的密勒日巴已經有能力利益眾生了。

後來，密勒日巴開始度化有緣眾生。面對各種各樣的眾生，密勒日巴總是報之以歌，把其當成教導眾生的緣起。他的道歌傳遍家鄉的每一個角落。衹要任何人見到密勒日巴，哪怕衹是聽說過他，都會生起去惡向善之心，過去、現在、未來所有能聽聞密勒日巴事蹟的，無不被其感召。因此，有人問他：「您一定是大金剛持的化身，爲了度眾生才化現人世，示現這樣一個稀有的事蹟。」「您究竟是哪一個佛菩薩的化身？」

密勒日巴答道：「我自己也不知道是誰的化身，最可能的恐怕還是三惡道的化身吧！你們以我爲金剛持，當然會得到加持，可是你們以爲我是化身，這對於我固然是淨信，然而對於法卻成了無比的大邪見！這是因爲你們對於佛法的偉大因果不瞭解的緣故。譬如像我原來衹是一個普通的凡夫，而且前半生還做了大惡業；爲了相信因果業報，決心拋棄了今世的一切，一心修行，現在離開成佛的階段也可說是不太遙遠了。尤其是遇見一位條件具足的上師，能夠受到他的攝受。得到真言捷徑的心要口訣和不爲言詮所染、徹見本來面目的

指示灌頂，依法修持，所以即身成佛是絕無疑義的。如果此生衹是造作惡業和五無間罪，那麼命終以後，一定馬上就會墮入無間地獄的，這就是不信因果和沒有精進修行的結果。如果由內心的深處，對因果的道理生起堅決的信心，怖畏惡道的苦痛和希求無上的佛果，那麼人人都可以和我一樣對上師有絕對的虔誠，在修行時有最大的努力和覺證。這是任何人都能夠辦到的。你所說的什麼佛菩薩的化身，完全是因爲對密宗未能確切瞭解。你們應該多讀古德們的傳記，思維輪迴之理，要常常記取人身難得和壽命無常的話，去努力修行！我曾不顧名聞和衣食，發大勇猛，忍大痛苦，獨自住在無人的山中修行，因而獲得覺受和證解的功德。希望你們也學我一樣去好好修行。」

密勒日巴是一個有著深重罪業的普通凡夫，卻通過修行即身成佛，他的事蹟激勵著世世代代西藏人。密勒日巴的傳教方法獨特，常以歌唱教授門徒。後由其弟收藏整理成《密勒日巴道歌集》，在藏族中廣爲流傳。晚年時，密勒日巴的聲望很高，施主與追隨弟子更多，因遭人嫉妒，曾被人投毒。但他以自己的修證和人格感化了投毒者。

密勒日巴修成「拙火定」後，冬季只穿單布衣即能抵禦嚴寒，一生爲傳教遍游西藏各地，門徒眾多。最爲出色的弟子有達波岡波巴、貢通惹瓊巴，其次有雁總頓巴菩提勝王、寂光惹巴、色問惹巴、喜惹巴、熾貢惹巴、佛護惹巴。一共八個如心的弟子。又有現貢惹巴、領貢惹巴、妹貢惹巴、咱鋪惹巴、卡瓊惹巴、若瓊惹巴、倒貢惹巴金剛自在、覺貢惹巴打馬網去、覺巴甲普、領各下惹哇、羅頓格頓、覺頓釋迦古那、則頓札喜巴等十三個親近的弟子。

心子岡波巴及最後五個親近弟子都是出家比丘。大女弟子有鴨龍的薩來俄、錯思的惹瓊瑪、寶地的罷打馬和尊者的妹妹琵達四大弟子。其他還有二十五個得究竟成就的女弟子，結波惹巴等如星弟子（此處所謂「如星」乃指低於日、月，所謂如日，如月，如星也）；得見實相自心本來面目，得不退轉地者，爲數一百。得殊勝覺受暖相增長之弟子一百零八。捨棄世法，一心修行，與道相應之弟子，爲數一千。結得佛法之善緣，永離惡趣之弟子，不可數計。於是，人間的弟子們，在尊者涅槃眾會完畢之後，都依著他的教訓，到各處深山寂靜之處，終生從事修行。

密勒日巴得到了瑪爾巴全部的傳承。他在瑪爾巴那裡苦行、學習了八年左右後回到家鄉，又在山洞中苦修了九年而獲大徹大悟。瑪爾巴去世後，密勒日巴繼續高舉瑪爾巴的教法，培養了惹瓊巴（1083—1161）這個如月弟子，岡波巴（1079—1153）這個如日弟子。這兩位弟子繼承了瑪爾巴、密勒日巴的教法，開創了完整的修行流派，即噶舉派。惹瓊巴創立了「惹瓊噶舉」；岡波巴（即達波拉傑）創立了「達波噶舉」，在岡波巴的努力下，噶舉派繼而分化出「四大八小」。四大八小的「四大」分別爲：噶瑪噶舉、察巴噶舉、跋絨噶舉、帕竹噶舉。「八小」是從帕竹噶舉中分化而出，分別爲：止貢噶舉、竹巴噶舉、達隆噶舉、雅桑噶舉、楚浦噶舉、修賽噶舉、葉巴噶舉、瑪倉噶舉。這些流派把噶舉教法傳遍整個雪域西藏，重振了佛法的光輝。

密勒日巴的密法經過弟子們的弘傳，漸漸地成爲整個西藏地區最有影響力的教派之一，尤其是在民間，他的傳奇色彩感染了無數人。在之前的西藏，一直都是貴族學習佛法。但自瑪爾巴、密勒日巴之後，密法開始在下層社會傳播開來，對西藏社會造成了深遠的影響。

道家篇

中國上古文化統一於「道」。自三皇五帝開始就留名於世的得道之人，使中國傳統文化，尤其是儒、道兩家文化，從一出生就根植於十分肥沃的土壤。「道」有著跨越時空永不衰竭的生命力。所以上古時期的得道之人，他們的故事即使過去了幾千年，現在聽起來依然那麼新鮮生動、趣味盎然、引人入勝，令我們不由得對他們生起欣賞或者崇敬之情。在第一章裡，我們擇其代表人物如被衣、許由、嚙缺，還有他們之後的列子、老莊等進行了介紹。

春秋戰國時期，孔子與老子在這一時期幾乎同時出現。這兩位思想各有特色，又都相當成熟的大思想家、大聖人的聚首，標誌著儒道兩家已各具雛形：儒家傾向於入世，道家傾向於出世。所以，中華文明在較早的時期就於出世入世兩方面的發展上表現得平衡且穩定，這正是它能綿延幾千年而不衰亡，又能以博大的胸懷在其發展道路中兼容並蓄、不斷拓展和充實自己的重要原因。比如外來的佛教、基督教、伊斯蘭教等等，統統在華夏這片土地上找到自己的落腳之處，最終都成爲中華文化這個大家庭的成員。佛教，更因其較高的成熟度而與中華文化最爲相契，最終與華夏土生土長的儒道兩家鼎足而立。

約在西元前 200 年，神僊方術思想開始慢慢興起，追求成僊的人多數都趨向於選擇避開俗世，專事修行。這標誌著道家已經具有了明顯的個性，與提倡經世致用的儒家思想有了更加清晰的分野。

漢魏時期，受同樣倡導出世修行的外來宗教佛教的衝擊與啟發，道家積極地調整和發展自己。此時，道教逐步興起；融合了《周易》、老莊和神僊丹道思想的丹經鼻祖級著作《周易參同契》也面世了。爲了追求自己的興盛，從漢魏到隋唐，道家以各種特立獨行、不拘一格的方式來實現自己的目的。他們除了進行自身的不斷改革修正，比如道教自北魏寇謙之開始，「一變綜羅複雜的道家學術，成爲比較純粹宗教性的道教，奠定道教儀式的齋懺醮儀等規矩」（《中國道教發展史》）[1]，標誌著道教正式建立；同時積極學習、融匯剛剛傳入中華的佛家的可用之處。例如，自南朝梁武帝時代開始，道佛兩家「在修煉證真的思想與方法上，已經開始融通互會，漸次入於同流的趨勢」（《中國道教發展史》）[2]。在這個時期，道家很受代表社會中上層的士大夫的認可，很多人都成爲道家修僊煉真這一塊的追隨者，有不少人甚至最終取得了修道上的大成就，比如後來著有《抱樸子》的葛洪、鍾離權、劉海蟾等。此是第二章內容的社會歷史背景。

從宋代開始，道家丹法修煉逐步進入鼎盛期，一直持續到元明時代。宋末丘處機於七十歲高齡應成吉思汗的邀請西遊[3]，勸其斂欲戒殺以養身，深得成吉思汗之信任與敬重，爲此後道家在元代走向興盛鋪平了道路。這一階段，道家丹法修煉分立爲五個宗派，分別是性命雙修的南派，其代表人物張伯端，著有《悟真篇》；重視心性修煉的北派全真派；還有後來歸入北派的中派，和兼容了南北二宗的東西兩派。其中尤以「全真」命名的北派最爲著名，至今其龍門派已有四十代左右的傳人了。宋元明清這一時期的人物，本篇花了較重筆墨。因爲這個時期涉及的代表人物，絕大多數都保留下了比較詳盡的資料，尤其是北派全真道，從創派祖師王重陽，到馬鈺、譚處端和之後創建了龍門派的丘處機等七個弟子，甚至到王重陽的徒孫輩如尹志平等，都有比較豐富的資料可供參考。本篇的第三章，著重介紹了他們的事蹟。

近現代時期，因爲清王朝對道家的冷落等各種外部因素，加上道家自身因素，如，道觀裡的道士只務唸咒畫符做法事而不事修煉、高道隱而不顯等等，使道家呈現出一片衰敗之相。唯有出現了像陳攖寧這樣的一群好道修道之人，力挽道家於頹勢，才使其免於滅亡，從而逐步恢復了生機。此詳細內容在本篇的最後一章會有涉及。

---

[1] 南懷瑾：《中國道教發展史略》，復旦大學出版社，2016，第 38 頁。
[2] 南懷瑾：《中國道教發展史略》，復旦大學出版社，2016，第 42 頁。
[3] 見張繼禹主編《中華道藏・長春真人西遊記》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 1—24 頁。

第一章 先秦時期道家尊師重道典故

一、上古時期道家傳承

堯、舜、禹是儒家理想的聖王，集道統、學統、政統於一身，而本部分內容所討論的道家是將伏羲、女媧、炎帝、黃帝當成理想的聖人。

象徵著道家的陰陽魚就源自伏羲八卦，道家還依據八卦來推演事物的發展變化，常用於天文、曆法、中醫等領域。在道家看來，人類發展的標誌性事件之一就是伏羲畫八卦，一畫開天地，從此天和地有了明確的界限。《易經》云：「保世滋大，概群藉而羅萬有者，悉在此一畫開天，人文肇始之。」[1]也就是說，伏羲畫八卦之前人類處於蒙昧狀態，文明未顯，本性不明；而伏羲畫八卦之後，人文肇始，人性開始反躬自省，理性提陞，代表著人類的一個巨大進步。

五帝時期，已經有一些賢德能夠與道合一。但這些人崇尚自然，不願人爲干涉世間生活，故隱居深山。如巢父、許由、嗮缺、王倪、被衣等。

巢父者，堯時隱人也。山居不營世利，年老以樹爲巢，而寢其上，故時人號曰巢父。[2]

巢父是堯帝時期的隱士，居於山林。年老之後就住在樹上，像鳥兒一樣以樹爲巢，所以人稱「巢父」。

許由，字武仲，陽城槐里人也。爲人據義履方，邪席不坐，邪膳不食。後隱於沛澤之中。（《高士傳》[3]）

隱士許由是巢父的朋友，也是堯帝之師。也有說許由曾做過堯、舜、禹三帝之師，因此有「三代宗師」之美譽。許由天性淡泊，重道義，尊禮法，自小便躬耕於田，曾帶領許姓部落活動在今天潁水流域的登封、許昌、禹州、汝州、長葛、鄢陵一帶。許由夏天樹上築巢而眠，冬天地下挖穴而居，食山果、飲河水。

堯讓天下於許由，曰：「日月出矣而爝火不熄，其於光也不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶屍之，吾自視缺然，請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝。偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下爲。庖人雖不治庖，屍祝不越樽俎而代之矣！」不受而逃去。[4]

爝（jué）火：火把，小火。鷦鷯（jiāo liáo）：一種體形較小的鳴禽。

堯帝八十六歲時（前 2287），想將天下交給他的師父許由治理。他說，和老師您相比，現在的我對天下而言，就如同陽光下的火把、大雨時灌溉的溪流，實在沒什麼大用處，我也自覺能力有欠缺，天下還是請您來治理吧。但許由不接受。在他看來，「帝」名不過是「實」的附屬，不是自己的追求，他追求的是「實」而非「名」。他於是決定出逃。

由於是遁耕於中嶽潁水之陽，箕山之下，終身無經天下色。堯又召爲九州長，由不欲聞之，洗耳於潁水濱。時其友巢父牽犢欲飲之，見由洗耳，問其故。對曰：「堯欲召我爲九州長，惡聞其聲，是故洗耳。」巢父曰：「子若處高岸深谷，人道不通，誰能見子。子故浮游欲聞，求其名譽，污吾犢口。」牽犢上流飲之。[5]

許由逃到了箕山潁水旁，農耕而食，不久又聽說堯又想將他召爲九州的長官。他聽到後，感到不勝其煩，趕緊跑到河邊清洗自己的耳朵。這時剛好牽著小牛來飲水的巢父得知了緣由，他覺得許由洗耳的水也髒了，

[1] 見杭辛齋：《學易筆談》，江西教育出版社，2018，第 7 頁。
[2] 〔晉〕皇普謐：《高士傳・巢父》，上海古籍出版社，2014，第 39 頁。
[3] 〔晉〕皇普謐：《高士傳・許由》，上海古籍出版社，2014，第 43 頁。
[4] 〔晉〕皇普謐：《高士傳・許由》，上海古籍出版社，2014，第 43 頁。
[5] 〔晉〕皇普謐：《高士傳・許由》，上海古籍出版社，2014，第 43 頁。

怕他那溫順可愛的小牛犢飲了後也受污染，會變得性情煩躁，於是對許由毫不保留地表達了心中的不滿之詞後，就嫌棄地牽著牛犢去河的上游飲水了。

許由一生清高大慧，不慕功名，帝王都不做。常人只看到他無爲自在一面，但許由一段話卻道出「話外之音」：「夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也。夫唯外乎賢者知之矣！」許由說得很明白：賢人可以利天下，也能害天下。何故？堯之賢德在於懷愛百姓而護佑之，賢天下，眾人從之，然而，時間久了，就會逐漸失去自家之本性，慢慢地變成統治者凌駕於百姓之上，反倒成了賊天下了，人類的歷史無數次地證明了這一點。另外一重含義是，德性本有，聖人彰之，凡夫隱之。而治理國家不僅僅需要出世間的德性之廣大，還需要世間的大智慧。一個人如果沒有足夠的世間學問與智慧治國理政，怎堪君臨天下？而許由如果勉強爲之，豈不是「賊天下」？

許由在中國歷史上地位相當高，堪稱中國隱士之鼻祖。《前漢書》列許由爲仁人。《晉書》更是贊云：昔許由讓天子之貴，市道小人爭半錢之利。而許由一脈的師承，亦有史載：

堯之師曰許由，許由之師曰嚙缺，嚙缺之師曰王倪，王倪之師曰被衣。[1]

嚙缺跑去找自己的師爺被衣問道，被衣對著自己的徒孫耐心細緻地講解，然而，「言未卒，嚙缺睡寐，被衣大悅，行歌而去之」。被衣的話還沒有說完，嚙缺就睡著了。被衣非常高興，唱著歌快樂地離開了。「曰：『形若槁骸，心若死灰。真其實知，不以故自持。媒媒晦晦（指神氣相和、無分別念的狀態），無心而不可與謀。彼何人哉！』」[2]被衣滿意而快樂地想：我這個孫兒那是什麼人啊？那可是少有的真正的道器！你看他，聽著道就睡著了，毫不造作掩飾，說明他沒有什麼雜念與機心。且「形若槁骸，心若死灰」，足見他凡心已死，道心已生。否則，俗心不滅，聖心怎顯？

此師徒二人，師爺以言詮釋心性，徒孫以行暗示入道。師徒默契於心，很有趣味。

嚙缺又學於王倪，問道焉。嚙缺曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之。」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之。」「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之，雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎汝，民濕寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？猿猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也。魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然淆亂，吾惡能知其辯」。嚙缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪曰：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風[3]振海而不能驚，若然者，乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？」[4]

庸詎（jù）：難道，何以、如何之意。民食芻豢（chú huàn），麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟（chī）鴉耆（shì）鼠：此句中，「食」「甘」「耆」都作爲動詞來用。「甘」，認爲……甘美；「耆」，古同「嗜」，愛好；「芻豢」，豬牛羊狗等用來宰殺食用的牲畜；蝍且，原文應爲「蜈蚣」，一種像蜈蚣一樣的蟲子。猿猵狙（piàn jū）以爲雌：猿類以猵狙爲雌性。毛嬙、麗姬：是中國古代的兩個美人，此處指代美女。沍（hù）：凍結，冰凍之意。

嚙缺變著法子一連幾問，王倪皆答「惡乎知之」，王倪試圖向嚙缺說明，道止於知，人所謂的「知」不過是分別判斷，而真正的知（即真知，真理）是離於言詮的。這類似於禪師在喚禪和子們：回來！回來！從問題的局限中回來，當下即是無有邊界之大道。然而，聖人們又知道，「道」雖無言，不言學人卻又不得契

[1] 〔晉〕皇普謐：《高士傳・被衣》，上海古籍出版社，2014，第 31 頁。
[2] 〔晉〕皇普謐：《高士傳・被衣》，上海古籍出版社，2014，第 31 頁。
[3] 此處「風」字應爲多餘，即原文應爲「疾雷破山振海而不能驚」。概傳抄失誤。
[4] 〔晉〕皇普謐：《高士傳・王倪》，上海古籍出版社，2014，第 34 頁。

入。所以，王倪又接連用了幾個比喻進一步闡述道：人睡於濕地就會因染濕邪而腰痛，立於樹梢就會驚恐而病，而魚卻生活在水裡，猿猴則整日遊蕩於樹梢；鹿、蟲、鳥又有各自不同的維持生命的飲食，並不是人喜歡吃的東西，它們就喜歡吃；連人類認爲最美的女人，魚、鳥、鹿等動物也是一見就跑……所以，人類認爲正確的，只限定在一個相對的範圍內，衹是相對的正確，即相對的真理。至人已入真知之境，完全超越分別對立，他們通達了生命的大道，獲得生命的終極體悟，所以利害於他完全無損，因此他們火燒不壞，水淹不死，風暴雷電都不能使他們心有所懼。因爲他們已經突破了個體生命的封限，也就超越了生死，自然也沒有常人那些好壞利害之類的分別念了。此時他們已經掌握了絕對真理。所以此處嗮缺向王倪請教關於「知」「不知」之理，事實上也是對宇宙間相對真理和絕對性真理的討論。

嗮缺真誠向道，王倪以真知教導，師徒二人一問一答的情景躍然紙上，遂成一段佳話。

二、老子與他的弟子們

春秋戰國時期，周王朝逐漸衰微，各諸侯國越來越強大，天下再次大亂。在當時的陳國，有一個叫老聃的人，即老子。老子是道家始祖，是自伏羲至春秋時期道家文化的集大成者，他的思想影響了之後的幾千年。

《高士傳》載：「老子李耳，字伯陽，陳人也。生於殷時，爲周柱下史，好養精氣，貴接而不施。轉爲守藏史。積八十餘年，《史記》云二百餘年。時稱爲隱君子，謚曰聃。」[1]「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。」[2]

老子先祖是五帝之一顓頊高陽氏的後代。剛出生的老子，天庭飽滿，鼻樑高挺，頭髮花白如同一個老者，因此被稱爲「老子」。《高士傳》記載了一段關於老子問學於商容先生的故事：

商容，不知何許人也。有疾，老子曰：「先生無遺教以告弟子乎？」容曰：「將語子。過故鄉而下車，知之乎？」老子曰：「非謂不忘故耶？」容曰：「過喬木而趨，知之乎？」老子曰：「非謂其敬老耶？」容張口曰：「吾舌存乎？」曰：「存。」曰：「吾齒存乎？」曰：「亡。」「知之乎？」老子曰：「非謂其剛亡而弱存乎？」容曰：「嘻！天下辜盡矣。」（《高士傳》[3]）

過喬木而趨：喬木，年代久遠高大的樹木，代表年長之人。趨：此處指小步快走（以示尊敬）。辜：罪，刑，過失義。

這是老子問學最可信的記載。先生商容對老子啟髮式的教育，過故鄉而下車（不忘本）、過喬木而趨（尊敬年長者）、年高時齒亡而舌存（彰柔弱而棄剛強）等等，進一步促進了他多思好學、體悟萬事萬物生長消亡之理。在先生的教導下，老子初步確立崇尚自然的思想。

商容博通古今，學養深厚，然而僅僅三年，就再無法教導十幾歲的老子了。後來老子遍訪名士，通讀典籍，通宵達旦，廢寢忘食，全部身心都投入到鑽研經典中，以求解除心中諸多疑惑。

據說在商容的推薦下，老子去周朝國都，跟隨商容的師兄太學博士學習。老子從偏僻閉塞的鄉村之地苦邑（今河南省鹿邑縣）來到典籍如海、賢士如雲的商都後，拜訪了太學博士，經推薦進入守藏室做事。老子閱讀了上古三皇五帝及夏商周以來所有的典籍。幾年後，老子任守藏室史（即國家圖書館的館長）。西元前516年前後，周王室動盪，老子辭去職位。

有人說老子辭職後就騎著一頭青牛去了函谷關，但實際上，老子很有可能先回到了故鄉，也有可能在沛地隱居了一段時間，具體情況已不可考。在老子的故鄉，即陳楚舊地，老子有一個著名的弟子叫庚桑楚，在

[1]〔晉〕皇普謐：《高士傳・老子李耳》，上海古籍出版社，2014，第077頁。
[2]〔漢〕司馬遷：《史記・老子韓非列傳》（第七冊），中華書局，1959，第2139頁。
[3]〔晉〕皇普謐：《高士傳・商容》，上海古籍出版社，2014，第074頁。

《高士傳》以及《莊子》中皆有明確的記載。

庚桑楚者，楚人也，老聃弟子，偏得老聃之道，以北居畏壘之山。其居三年，畏壘大壤。畏壘之民相與言曰：「庚桑子之始來，吾灑然異之。今吾日計之而不足，歲計之而有餘，庶幾其聖人乎！子胡不相與尸而祝之，社而稷之乎？」庚桑子聞之，南面而不釋。然弟子異之，庚桑子曰：「弟子何異於予？夫春氣發而百草生，正得秋而萬寶成。夫春與秋，豈無得而然哉！天道已行矣，吾聞至人尸居環堵之室，而百姓猖狂不知所如往。今以畏壘之細民，而竊竊焉欲俎豆予於賢人之間，我其杓之人邪！吾是以不釋於老聃之言。」[1]

壤：通「穰」（rǎng），豐收義。灑然：此處指不相信、不以爲然的樣子。日計之而不足，歲計之而有餘：指剛開始，每天都發現他沒有什麼作爲，所以說「不足」；整年下來，卻發現物產富饒，莊稼獲得了大豐收，所以說「有餘」。尸而祝之：即將之封聖，供奉起來。「尸」，立神位，將某人神化。細民：平民，老百姓。俎豆：一種祭祀用的器具，此處指供奉。杓（sháo）：北斗星的柄，此處指受人矚目或掌權之意。

庚桑楚從老子那裡得道後，就在名叫畏壘的地方住了下來。三年後，畏壘地區變得物產豐饒，莊稼也有了大豐收。老百姓就私下議論說：剛開始沒覺得這人有啥特別的，結果竟然是我們這裡的福星，真是得道的聖人啊！我們應該將他供奉起來，擁他爲我們的首領。庚桑楚聽說後很不高興，便趁機教化起他那些蠢蠢欲動的弟子：得道之人，可以任別人狂歡得忘乎所以，他依然能靜居斗室，心不動搖。爲師我秉承了老聃寧靜淡泊之道，不喜天天被人圍著、捧著。

庚桑楚繼承了恩師老子的思想。像這樣「褐衣懷玉」隱沒世間的賢人，以天道自行爲根本，並不覺得自己有教化之功，常恐爲名所累，其行爲的灑脫，其心胸的磊落，其純樸素潔的品質，無疑會給後來者一個人生指向：一個人，以什麼樣的「見地」爲引領，就會有什麼樣的人生。

《莊子・雜篇・庚桑楚》[2]還寫了庚桑子的弟子南榮趎（chú）向庚桑子，以及老子問學的詳情。其主要思想依然是主張順應自然無爲，應保持清淨恬淡的生活狀態，不令自己的心被外物干擾，時常安然若素。針對如何時常保持平靜、令生命常處於靜謐平和之中，其亦有詳說：首先要認識到人的認知是有局限性的，是非標準亦是時刻處於變化之中的，而判定事物的標準、尺度不一樣，事物的結果就不一樣。

老子還有一個最爲重要的弟子是關尹。關尹，或尹喜，春秋時人，字文公，周朝大夫。後來開創關尹學派，並成爲道教「樓觀道」的祖師。關尹是如何遇到老子的呢？

《高士傳》記載：「後周德衰，乃乘青牛車去，入大秦。過西關，關令尹喜望氣先知焉，乃物色遮候之。已而老子果至，乃強使著書，作《道德經》五千餘言，爲道家之宗。以其年老，故號其書爲《老子》。」[3]

《史記・老子韓非列傳》記載：「至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，強爲我著書。』於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」[4]「老子脩（xiū）道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，乃遂去。」[5]

老子對周王室失去信心，騎著一頭青牛欲西遊秦國，想在那裡找一個清靜無人之所隱居。途中，他經過函谷關。尹喜是當時函谷關的守將。他年少時即好觀天文、讀古籍，修養深厚。老子還未到，尹喜就看見東邊有紫氣沖天，宛若長龍。他經過推測占卜，知道有聖人要來，便吩咐手下士兵關閉城門，並規定凡是過關者必須要進行詳查和稟報。幾天後，一位鶴髮童顏、倒騎青牛的老者至函谷關。守門士兵詳加詢問，知是老子，欲去大秦。士兵報給尹喜，尹喜大喜，當下即到城門拜見老子，並以沒有過關文書爲名將其留在函谷關。

尹喜久聞老子之名，對他慇勤備至，常向老子問學。老子知無不答。尹喜遂拜他爲師。不久後，老子再

[1]〔晉〕皇普謐：《高士傳・庚桑楚》，上海古籍出版社，2014，第 080 頁。
[2]《莊子・雜篇・庚桑楚》，方勇譯註，中華書局，2010，第 380 頁。
[3]〔晉〕皇普謐：《高士傳・老子李耳》，上海古籍出版社，2014，第 076 頁。
[4]〔漢〕司馬遷：《史記・老子韓非列傳》（第三冊），中華書局，第 1899 頁。
[5]〔漢〕司馬遷：《史記・老子韓非列傳》（第七冊），中華書局，1959，第 2141 頁。

次提出西行，尹喜再三懇請並挽留，無奈老子去意已決。尹喜無奈，於是將老子帶到西去函谷關不遠的一座深山，山中有一清秀高俊之地，名爲樓觀[1]，集天地之精華，日月之清氣，是修道養生的絕佳之所。尹喜還在樓觀建立了一座觀星台，可夜觀天象，數陰陽，究造化。老子甚喜，在此停留了一段時間。後來，尹喜再次懇請老子留下，願將樓觀台送給老子，老子笑而不答，表示自己必須去秦國。尹喜見實在留不住老師，便請求老子將他一生所學及所悟大道記錄下來，以留傳後世。起初老子並未應允。大道無形無相無涯無際，含天地造化又超然於物外，語言何其狹隘，一旦落於筆端，即將道當成死物，就如同將生靈囚困於牢籠。但是，尹喜再三拜請，老子無奈，只好勉強答應。

此後，老子在樓觀著書，即遺留後世的《道德經》。《道德經》分上下兩篇，上篇爲《道經》[2]，言世界萬象之根源，萬物變化之大機，陰陽變化之玄妙；下篇爲《德經》，言世間進退之道，涵養身心之妙用。

老子寫完《道德經》，有說繼續向西而去，也有說，老子沒有西去，就在樓觀去世了。今天在距樓觀台大約幾公里處有一山洞，據說是老子墓，可靠與否，有待考證。

尹喜知道《道德經》價值不可估量，於是辭官直奔武當，閉關參悟，最終修成大道，羽化登僊[3]。「羽化」在當代人印象中多與神話關聯，實際上它是生命的一種純淨境界，是人類的本原狀態，是人經過長期修行，真性顯露，回歸本初狀態，這時，羽化也就成爲可能。

尹喜晚年收了幾個弟子。經過尹喜及其弟子的努力，《道德經》得以弘傳天下。老子之「道」雖非「常道」，卻給後人留下無窮啟迪，堪稱中國古代文化中最爲燦爛的一枝奇葩。

三、列子事師授徒典故

列子，具體生年不詳，名列禦寇，俗稱列子。列子的思想源於黃老，但歸於老莊。其思想承前啟後，被後人稱爲「貴虛學派」。

列子活躍於戰國早期，晚於孔子而早於莊子。列子一生隱居，在鄭國四十年，潛心苦讀，鑽研學問，生活拮据。鄭國宰相子陽得知賢人處於困厄，遵照鄭穆公的吩咐拉著十幾車糧食過來救濟，但被列子拒絕。《高士傳》有詳細記載：

列禦寇者，鄭人也，隱居不仕。鄭穆公時，子陽爲相，專任刑法，列禦寇乃絕跡窮巷，面有饑色。或告子陽曰：「列禦寇蓋有道之士也，居君之國而窮，君無乃爲不好士乎？」子陽聞而悟，使官載粟數十乘而與之。禦寇出見使者，再拜而辭之。入見其妻，妻望之而拊心曰：「妾聞爲有道之妻子皆得佚樂，今有饑色，君過而遺先生食，先生不受，豈非命也哉！」禦寇笑曰：「君非自知我也。以人之言而遺我粟，至其罪我也，又且以人之言。此吾所以不受也。」居一年，鄭人殺子陽，其黨皆死，禦寇安然獨全。終身不仕，著書八篇，言道家之意，號曰《列子》。[4]

列子智慧通達，過於常人。他是鄭國的隱士，雖然日子饑貧，仍然拒絕入仕途。鄭穆公派宰相子陽以重禮相贈，列禦寇卻拜而不受，他的妻子很不理解，說，原本聽說嫁給有道之人就會快樂，可是我現在餓著肚子，夫君卻白白拒絕他人的饋贈，我命苦啊！列子說，夫人你是不理解我啊：受人之賜，承人之殃。別人可以厚贈你，也可加重罪於我，這衹是一句話的事。言下之意是，我們的生命豈可如此輕慢，任人宰割？一年後，子陽被殺，他的同黨無一免死，唯獨列禦寇倖免。列禦寇終身沒有做過官，但是，寫了八部關於道家的

[1] 在今陝西省周至縣樓觀台。
[2] 《道德經》分上下兩篇，原文上篇《德經》、下篇《道經》，不分章，後改爲《道經》37 章在前，第 38 章之後爲《德經》，並分爲 81 章。
[3] 羽化登僊又名屍解，道教認爲道士得道後可遺棄肉體而僊去，或不留遺體，只假託一物（如衣、杖、劍）遺世而升天，謂之屍解。《後漢書・王和平傳》李賢等注云：「屍解者，言將登僊，假託爲屍以解化也。」《洞真藏景靈形神經》又云：「屍解之法，有死而更生者；有頭斷已死，乃從旁出者；有死畢未殮而失骸者；有人形猶存而無復骨者；有衣在形去者；有發既脫而失形者。」
[4] 〔晉〕皇普謐：《高士傳・列禦寇》，上海古籍出版社，2014，第 124 頁。

著作，合稱《列子》。

據說，列子曾師從關尹子、壺丘子、老商氏和支伯高子等。《高士傳》記載了列子與老師壺丘子、老商氏的故事。

壺丘子林者，鄭人也。道德甚優，列禦寇師事之。初，禦寇好游，壺丘子曰：「禦寇好游，游何所好？」列子曰：「游之樂，所玩無故。人之遊也，觀其所見；我之遊也，觀其所變。」壺丘子曰：「禦寇之遊，固與人同，而曰固與人異。凡所見，亦恆見其變。玩彼物之無物，不知我亦無故。務外游，不知務內觀，外游者求備於物，內觀者取足於身。取足於身，游之至也。求備於物，游之不至也。」於是列子自以爲不知游，將終身不出，居鄭圃四十年，人無識者。[1]

列子曾師從過好幾個人，壺丘子就是其一。列子好游，而且爲自己找了一個冠冕堂皇的理由：我好游，但是跟別人的游法不一樣。師父壺丘子卻一語道破：列禦寇好游，明明和普通人一樣，可他偏說自己不一樣——心仍然馳騁於外物，而不知道向內觀；心唯有向內，才知無我無物，纔是出遊之至高境界。列子恍然省悟，愧疚不已，之後終身未出門，居鄉四十載，沒有人知道他。文中可見壺丘子對列子教導之殷重；而列子四十年不出，也足見他對師教之無比尊崇。修道，永遠是心內之事，「務內觀」「參自身」，方爲「至游」。馳於外物，永不能得道。師之至教，列子謹記於心。

師從賢者，應誠如列子，如果不拿出至誠之心，把賢者之教化當成生命來守護，最終不過是自欺欺人而已。真誠向道者，聖者一言必銘刻於心，融於骨血，終生實行，方得大受用。可惜，現世自詡修道者眾，實則叶公好龍者多。

《莊子・應帝王》中也記載了列子與壺丘子的師徒故事：鄭國有巫師名季咸，能預知生死禍福壽命，如同神人，鄭國人見之即逃。列子則被其折服，回去後，他就直言不諱地告訴老師壺丘子：「始吾以夫子之道爲至矣，則又有至焉者矣。」[2]意思是：「我原以爲老師您的道術最高妙，現在我纔知道這個季咸更厲害！」壺丘子於是讓列子約見了季咸幾次，最後一次約見的情形是這樣的：「明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：『追之！』列子追之不及，返，以報壺子曰：『已滅矣，已失矣，吾弗及已。』壺子曰：『鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇（蛇，讀 yí；委蛇，隨順義），不知其誰何，因以爲弟靡，因以爲波流（弟靡、波流：此處均指壺丘子變幻的脈象），故逃也。』」

原來，從季咸一開始來見壺丘子的時候，壺丘子就「虛而委蛇」，表面上，他先配合著季咸，順著他的診斷結果，不做任何評論與反駁。而事實上，第一次，壺丘子閉塞了生機，季咸就預測壺丘子將要死了；第二次，壺丘子調動了天地之間的生機氣象，季咸又說壺丘子遇見我，他運氣好，可以活下去了；第三次，壺丘子輪番調動了三種不同的氣象，季咸則說壺丘子的命相不穩定，沒有辦法預測，要等到壺丘子命相穩定後方能預測；第四次，也是最後一次，上文已經提到了：季咸如約來見壺丘子，然而這次，「因以爲弟靡，因以爲波流」，季咸已經徹底不知道壺丘子到底有多麼高深了，就倉皇而逃。壺丘子令列子「追之」，結果列子無果而返。

自此以後，「列子自以爲未始學而歸，三年不出。爲其妻爨，食豕如食人。於事無與親，雕琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。」（爨，音 cuàn，燒火煮飯義。食豕如食人：即他餵豬時就像伺候人吃飯一樣認真仔細，一心不亂。「食」，動詞，餵食；「豕」，音 shǐ，指豬。）列子從此才知道自己其實啥都還沒學到，啥都還不懂，於是，老老實實替老婆做飯，打理家務，一心返朴還真，踏踏實實地跟著老師壺丘子虛心學習，三年不出門，專一而終。

老商氏者，不知何許人也。列禦寇師焉，兼友伯高子而進於其道。尹生聞之，從列子居，數月不省捨，

[1]〔晉〕皇普謐：《高士傳・壺秋子林》，上海古籍出版社，2014，第 119 頁。
[2]《莊子・應帝王》，方勇譯註，中華書局，2010，第 127 頁。

因間請蘄其術者，十反而十不告。尹生慙而請辭，列子又不命。尹生退數月，意不已，又往從之。列子曰：「汝何去來之頻？」尹生曰：「曩章戴有請於子，子不我告，固有憾於子。今復脫然，是以又來。」列子曰：「曩吾以汝爲達，今汝之鄙至此乎？姬將告汝所學於夫子者矣。自吾之學也，三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害，始得老商一眄而已。五年之後，心庚念是非，口庚言利害，老商始一解顏而笑。七年之後，從心之所念庚無是非，從口之所言庚無利害，老商始一引吾並席而坐。今汝居先生之門，曾未洽時，履虛乘風，其可得乎！」[1]

請蘄（qí）：請求。蘄，通「祈」。曩（nǎng）：以前。章戴：尹生名。眄（miǎn）：看。

後來，列子跟從老商氏得了大道，能運「履虛乘風」之術。有一位叫尹生的人知道後，十分欽慕，想跟隨列子修學此術。他與列子住在一起，慇勤侍奉列子，幾個月都不曾回家。空閑時，尹生就設法向列子請教，但列子每次都默然無語。尹生先是失望，被拒絕的次數多了，他漸漸生起氣來，最後認定自己與列子無師徒之緣，便憤然告辭回家。列子欣然應允。

回家後，尹生冷靜了下來，他想，列子性情豁達，慷慨仁慈，絕不是私藏大道的小人，他不教自己或許另有原因，自己負氣離開實在太過草率。考慮再三，尹生又回到列子身邊，向列子說明了理由。列子長嘆一聲說，我天天向你傳授道法，你後來請辭回家，我還以爲你已經得道了呢，原來你的境界是如此之低！

尹生不解，說你何曾給我傳授過道法？列子嘆氣，知道尹生並不聰敏，只好開口說：任何語言傳授都會離道越來越遠，「道」通過靜默領悟於心。想當初他拜老商爲師，師父三年一言不發。這三年他安靜存養，達到了心無是非、口無利害，老商這纔看了他一眼；後來他又存養了五年，心裡敢想是非，嘴裡敢說有利害的話，老商這纔對他有了微笑；他再存養了七年，心思可以任意馳騁，口舌可以隨意言說，而心想口言並非自己刻意所爲，亦不知人我有界，甚至不知道老商是自己的師父還是自己是老商的師父，眼睛與鼻子好像也沒有了區別，整個人就像樹葉一般，可以隨風飄蕩，而飄蕩的時候，不知道是自己跟著風還是風在隨著自己，這時，老商才讓他與自己并肩而坐。而現在尹生在列子門下，還沒有開始真正的修養，就生起了怨氣。而不知怨氣越深，人我界限就越深，自然就與人、與物無法融合。與這些無法融合，御風而行怎麼可能修成呢？

列子用自己的經歷懇切地向尹生申明了師徒之道：如果不細細揣摩恩師之深意，不能存心體悟師之語默教化，不把師之言視爲累生未聞之金石語，不能領會師之行蘊含無窮之深意，怎麼可能真正開始修行並得道呢？至此，尹生方知列子「授」之深意。

列子的著名弟子有伯豐子、百豐、史疾等，主要思想集中在《列子》一書中。《列子》敘事恢宏，集中反映了春秋戰國時期的文化全貌，從藝術到哲學，從神話到軍事，從文藝到世態等無所不包。所以，道家文化在當時產生了非常深遠的影響。

四、上承老子的莊子

老子思想的繼承者主要有弟子庚桑楚、陽子居和尹喜，還有莊子。莊子得了老子學說之精華，又兼收了列子思想。莊子很崇敬列子，說列子「御風而行」，是真正獲得大自由的人。

莊子（約前 369—前 286）[2]，姓莊名周，字子休，宋國蒙人。宋與楚毗鄰，故受楚文化影響較深。

莊周者，宋之蒙人也。少學《老子》。爲蒙縣漆園吏，遂遺世自放，不仕。王公大人皆不得而器之。[3]

莊子是戰國時期宋國蒙邑人，年少即學了《老子》。因他生性自由，不願入仕，生平只做過宋國地方的

[1]〔晉〕皇普謐：《高士傳・老商氏》，上海古籍出版社，2014，第 121 頁。
[2] 莊子生卒之年，尚無定論，各家考證均屬推測。這裡採用的是較爲常見的說法。
[3]〔晉〕皇普謐：《高士傳・莊周》，上海古籍出版社，2014，第 127 頁。

漆園吏，所以他是各國王公眼中欲求之而不得的賢才。

楚威王使大夫以百金聘周，周方釣於濮水之上，持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死二千歲矣，巾笥而藏之於廟堂之上。此龜寧無爲留骨而貴乎？寧生曳尾塗中乎？」大夫曰：「寧掉尾塗中耳。」莊子曰：「往矣，吾方掉尾於塗中。」或又以千金之幣迎周爲相，周曰：「子不見郊祭之犧牛乎，衣以文繡，食以芻菽，及其牽入太廟，欲爲孤豚，其可得乎？」遂終身不仕。[1]

巾笥（sì）：以巾包裹，藏入箱篋。笥，收藏貴重物品的箱子或者匣子。留骨而貴：死後留下骨骸供人瞻仰而顯示尊貴。曳尾塗中：拖著尾巴在泥中爬行，指不受約束的自由生活。豚：牲畜的肉。

楚威王曾派了一個大夫，拿了百金聘請莊子。莊子在濮水邊釣魚，沒有搭理這位大夫，並以烏龜、牛作比喻。烏龜寧願生活在泥塘，也不願意變成一隻裝扮得漂亮異常的死龜而被供於廟堂；而那些用來獻祭的牛，吃得再好，裝飾得再漂亮，養大養壯了以後，還是要被宰殺然後拿到太廟去做祭肉。所以莊子終身沒有選擇做官。莊子之對待世俗的態度與老子甚爲合拍，自成一脈，往上可追溯到上文講過的許由。

莊子喜歡獨來獨往，朋友很少，歷史上能考證的就是惠施。

惠施是名家學派[2]的代表人物，辯才無礙，負有盛名。惠施的邏輯思維極強，幾乎沒有對手。作爲當時最爲傑出的思想家之一，惠施的提問、思辨也進一步激發了莊子。莊子的思想在主要與惠施的論戰中被打磨得光彩耀目。

莊子妻死，惠子吊之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」[3]

箕踞（jī jù）：即隨意張開兩腿坐著，形似簸箕，此處形容不拘禮節、毫不在意的態度。芒芴（wù）：同「恍惚」，指不可捉摸。

莊子妻子去世，惠施前去吊唁，莊子一點也不爲妻子的死去而悲傷，反而鼓盆而歌。惠施批評了莊子，認爲其不合時宜。莊子之答既有兼顧世情一面：「不然。是其始死也，我獨何能無概然！」（非也。她剛去世的時候，我又何嘗不曾難過呢？）但回頭想想，人本來就沒有生死，不過是一團氣，氣化成形而有身，有身形就有變化，就如同四季更替一樣，現在她不過到一個無有邊際的「巨室」休息去了，而我卻在這裡哭，實在是太不通達道命了，所以，他又有「鼓盆而歌」的灑脫一面。立於世間，又超越於世間，於此也可見莊子思想之一斑。莊子與惠施互爲對手與朋友，惠施在莊子心中的位置無出其右者。

莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：「郢人堊慢其鼻端若蠅翼，使匠石斫之。匠石運斤成風，聽而斫之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試爲寡人爲之。』匠石曰：『臣則嘗能斫之。雖然，臣之質死久矣！』自夫子之死也，吾無以爲質矣，吾無與言之矣！」[4]惠施死後，莊子爲他送葬，他經過惠施之墓很是感傷，對跟隨的人講了這一故事來表達自己對惠施的懷念和自己無盡的寂寞——因爲從此自己再也沒有對手了，再也無人可辯論了！

故事是這樣的：楚國都城郢有個人鼻尖上粘了有蒼蠅翅大點的白灰漿，他讓一個叫石的匠人順帶用他手中的斧子幫他弄下來，匠石於是掄起斧子虎虎生風，就削掉了白灰，郢人的鼻子瞬間乾淨無損，且郢人面不改色，像什麼事都沒發生一樣。宋元君聽聞此事，派人找來了匠石，讓幫他也削一下鼻尖的灰，展示一下自

[1]〔晉〕皇普謐：《高士傳・莊周》，上海古籍出版社，2014，第 128 頁。
[2] 戰國時以辯論名實問題爲中心的一個學派。名家強調「控名責實，參伍不失」，名稱和事實必須完全相符。對中國古代邏輯思想的發展具有一定的貢獻。
[3]《莊子・至樂》，方勇譯註，中華書局，2010，第 284—285 頁。
[4]《莊子・徐無鬼》，方勇譯註，中華書局，2010，第 414 頁。

己的水平。匠石回答說：不行，那個我能幫忙削掉鼻灰而他又能面不改色的人已經死了。

莊子一生高潔孤傲，是惠施激發了他對生命更爲透徹的思考，使他達到了一個新高度。也許，惠施的學問、境界都不如莊子，但他和莊子曾經漫步青蔥翠綠的原野，激烈地探討過人生。惠施的提問，莊子的思考，兩人不斷地碰撞出智慧的火花，這種火花是一個生命點燃了另外一個生命，亦師亦友。此種關係旁人很難體會，唯有莊子、惠施自知。

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地爲棺槨，以日月爲連璧，星辰爲珠璣，萬物爲齎送（陪葬品。「齎」讀 jī）。吾葬具豈不備邪？何以加此！」弟子曰：「吾恐烏鳶（yuān）之食夫子也。」莊子曰：「在上爲烏鳶食，在下爲螻蟻食，奪彼與此，何其偏也。」[1]莊子將要去世的時候，他的弟子打算買藏具厚葬他。他說天地、日月、星辰都是我的藏具，何必置辦其他東西呢？弟子說怕被鳥啄食。莊子說，反正裝在藏具埋在地底下也是螻蟻吃。你們爲什麼對螻蟻那麼偏心呢？這是莊子的生死觀，與老子一脈相承。

莊子的代表作是《莊子》。《莊子》想像力極爲豐富，意象高遠，境界奇偉、瑰麗，對後來的文學創作及文人寄情山水的思想都起到了不可估量的影響。莊子最早提出「內聖外王」，對儒家也影響深遠。

不少人隨莊子學習，都名不見經傳。莊子曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」[2]故莊子的弟子最後都成了隱士，很難尋求他們活動的蹤跡。

[1] 《莊子・徐無鬼》，方勇譯註，中華書局，2010，第 564 頁。
[2] 《莊子・逍遙遊》，方勇譯註，中華書局，2010，第 3 頁。

第二章 魏晉至隋唐時期道家尊師重道典故

經過發展與演變，魏晉時期的道家與先秦時期已有很大區別。先秦時期道家的「道統」與「學統」是統一的，老子、列子、莊子強調：人本來與天地萬物是一體的，本不存在生命的修煉問題，而是自然而然到達至真至聖之境地，老子、列子、莊子正是「道學合一」的聖賢、真人。然而東漢之後，魏晉時期，由於社會政治的殘酷，士大夫們渴望能在天地間安頓好身心性命，帝王們渴望長命百歲，於是，就有了丹學、修僊學（生命修行）等修學體系，與此同時，玄學與丹學逐漸一分爲二，變成了兩個系統，可以說，玄學是道家學統方面的發展，內丹學是道家在道統方面的發展。到東晉末年，道教改革後，丹學、修僊學又與宗教糾纏在了一起。

一、葛洪[1]：丹道養生，儒學應世

葛洪（283—363），字稚川，自號抱樸子。葛家是漢代貴族，祖上曾被封侯，是百年士族。「從祖玄，吳時學道得僊，號曰葛僊公，以其煉丹秘術授弟子鄭隱。」[2]葛洪的伯祖父名叫葛玄，拜三國著名道人左慈爲師，得其傾心相授，傳授《太清丹經》三卷、《黃帝九鼎神丹經》《金液丹經》各一卷。葛玄得書後，在江西閣皂山建庵修道，築壇立爐煉丹，著作有《靈寶經誥》，精研道家上清派、靈寶派等道家真經，並囑弟子世世籙傳。葛玄因修道有成，被後人尊稱「葛僊公」「葛天師」「太極僊翁」等。葛玄「僊逝」後，弟子鄭隱[3]得其傳承。

父悌，吳平後入晉，爲邵陵太守。洪少好學，家貧，躬自伐薪以貿紙筆，夜輒寫書誦習，遂以儒學知名。性寡慾，無所愛玩，不知棋局幾道，擗蒱齒[4]名。爲人木訥，不好榮利，閉門卻掃，未嘗交遊。[5]

葛洪的父親葛悌在邵陵（今湖南邵陽）太守任上去世，葛洪時年十三。父親去世後，家道敗落，甚至筆紙都買不起。葛洪砍柴賣錢，換得紙筆，常抄書至深夜。他性格內向，不喜交遊，多數時候都閉門讀書。據說門前青草沒膝。因習學精勤，葛洪對當時的各派思想學說均有深入研究，並獨具見解。

「洪就隱學，悉得其法焉。」[6]葛洪十六歲始讀《教經》《論語》《詩》《易》，後來上山修道，拜伯祖父葛玄的弟子鄭隱爲師。鄭隱一直很感激恩師葛玄，因此見到其侄孫葛洪就親如見其恩師本人。葛洪聰慧，向學心盛，唯缺實修，得遇明師，用功之緊非比尋常，更得鄭隱偏愛。於是，鄭隱將其一生所學悉數傳授給他。葛洪說：「弟子五十餘人，唯餘見受金丹之經及《三皇內文》《枕中五行記》，其餘人乃有不得一觀此書之首題者矣。」[7]

西元 302 年，正是西晉末年天下大亂之時，鄭隱乃負笈（背著竹書箱），攜入室弟子，隱居霍山（在今安徽省六安市）。葛洪留在丹陽（今江蘇鎮江）。西元 303 年，「石冰作亂，吳興太守顧秘爲義軍都督，與周玘（qǐ）等起兵討之，秘檄洪爲將兵都尉，攻冰別率，破之，遷伏波將軍。冰平，洪不論功賞，逕至洛陽，欲搜求異書以廣其學。」[8]葛洪參與平息了石冰之亂，然而事後他不願以功領賞，直接去了洛陽，想要廣泛搜

---

[1] 見〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳第・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1910—1914 頁。
[2] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1911 頁。
[3] 鄭隱，生卒年不詳，字思遠，精通禮記、尚書，善律侯，閱覽九宮、三奇、河洛、讖記。拜葛玄爲師，受《正一法文》《九鼎丹經》《金液丹經》《太清丹經》，精於煉丹，入廬江馬跡山居，仁及鳥獸，常年有 50 餘位充作僕役的弟子，八十歲時體力充沛，健步如飛。藏書 1298 卷，涵蓋經、記、符、圖、文、籙、律、儀、法、言。西元 302 年爲躲避兵禍，帶弟子等隱居霍山、括蒼山，不知所終。
[4] 擗蒱（chū pú），古代一種賭博的遊戲。擗蒱齒，玩遊戲道具，類似於現代的骰子。
[5] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1911 頁。
[6] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1911 頁。
[7] 《抱樸子內篇・》（遐覽卷十九），張松輝譯註，中華書局，2011，第 604 頁。
[8] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1911 頁。

求奇書異學以擴展自己的學問。

不料江東又亂，歸途斷絕，葛洪不得不流落各地。葛洪因體驗到生命的無常而棄絕世事，專心養性，修習玄靜之道。「後師事南海太守上黨鮑玄。玄亦內學，逆佔將來，見洪深重之，以女妻洪。洪傳玄業，兼綜練醫術，凡所著撰，皆精核是非，而才章富贍。」[1]幾經輾轉，葛洪又繼承了鮑玄之道學，鮑玄很器重葛洪，將他的女兒許配給他。從此，葛洪夫妻二人共同研究醫學、道學、丹學。可以說，葛洪是道家生命實踐的一代大師。

「後還鄉里，禮辟（朝廷招賢）皆不赴。」[2]西元 314 年，葛洪返鄉，隱居深山繼續從事《抱樸子》的創作。西元 317 年，東晉開國，「元帝爲丞相，闢爲掾。以平賊功，賜爵關內侯。咸和初，司徒導召補州主簿，轉司徒掾，遷諮議參軍。幹寶深相親友，薦洪才堪國史，選爲散騎常侍，領大著作，洪固辭不就。」[3]葛洪的朋友薦他在朝廷做官，葛洪堅決地拒絕了。

後來，葛洪聽說交趾[4]出產丹砂（用於煉丹的一種材料），自行請求出任勾漏[5]令。途經廣東廣州，得知廣東羅浮山從前有古人在此「羽化」，便決定隱居羅浮山煉丹。此後，葛洪與鮑姑便在廣東修行煉丹、著書講學、行醫救人，大行教化，深受百姓的信任和愛戴。西元 363 年，葛洪僊逝。《晉書・葛洪》記載：「時年八十一。視其顏色如生，體亦柔軟，舉屍入棺，甚輕，如空衣，世以爲屍解得僊雲。」[6]

葛洪「自號抱樸子，因以名書。其餘所著碑誄（lěi，碑文）詩賦百卷，移檄章表三十卷，神僊、良吏、隱逸、集異等傳各十卷，又抄五經、史（即《史記》）、漢（即《漢書》）、百家之言、方技雜事三百一十卷，金匱藥方一百卷，肘後要急方（即同名書《肘後要急方》）四卷。」[7]葛洪一生的生命畫卷寬廣恢宏，著述頗豐，然而因當時佔社會統治地位的儒家不喜怪力亂神之說，對生命的實踐研究一直不受重視。但史書所評，頗爲公正：「稚川束髮從師，老而忘倦。紬奇冊府，總百代之遺編；紀化僊都，窮九丹之秘術。謝浮榮而捐雜藝，賤尺寶而貴分陰，游德棲真，超然事外。全生之道，其最優乎！」[8]這是對葛洪一生的修養，著述，處世，爲人等所做的中肯而且較高的評價。

葛洪思想及修煉經驗集中於《抱樸子》一書。該書不僅詳細記錄了神僊方藥，益壽延年等方法和次第等，尤爲可貴的是將道家思想與儒家義理相統一，對後來道家思想的發展起到了積極而深遠的影響。葛洪不滿於魏晉玄學的清談，主張神僊養生爲內，儒術應世爲外，並立足於金丹大道，接受避世修行的同時，表達對群體生存高度關懷的態度。葛洪認爲，欲化神僊，要內外兼行，須有仁義信德爲基礎，切實地把道、儒思想精髓融合爲一體。葛洪甚至將墨、名、法等諸家有益思想也兼收並蓄，於教化時圓融而用。因此，葛洪將道家的「煉丹」在形而上的思想上大大推進了一步，加上豐富的煉丹經驗，使他成爲歷史上承前啟後的丹道宗師。

二、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾：內丹的興起與傳承

隋唐時期，佛學興起，玄學衰落，但道家思想依然餘緒未絕。隋唐之後研究註釋《老子》《莊子》的人很多，如魏徵、王安石、司馬光、何道全、蘇軾、呂祖謙、李贄、王夫之等。隋唐之後，道家文化被道教吸收，道教學者通過對老莊思想的闡釋和發揮來建立其宗教理論。道教在北朝寇謙之及南朝陸修靜、陶弘景的改革下，由社會下層開始進入社會上層，道教得到了隋朝統治者的支持。唐朝以後，又攀緣上李唐皇室，李

[1] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1911 頁。
[2] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1911 頁。
[3] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1911 頁。
[4] 即今天的越南。
[5] 今廣西北流縣。
[6] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1913 頁。
[7] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1913 頁。
[8] 〔唐〕房玄齡等：《晉書・列傳・葛洪》（卷七十二），中華書局，1974，第 1913—1914 頁。

唐帝王爲了得到道教的支持，特封老子爲「玄元皇帝」，大力扶持道教的發展。由於唐代帝王們都相信食用金丹可以延年益壽，煉丹術借此得到快速發展。但是，唐朝多位皇帝之死也與服食丹藥有關。吸取教訓之後，金丹術由外丹向內丹發展。「安史之亂」以後，社會動盪，士大夫階層很多開始歸隱山林修道，這種情況一直持續到宋初。士大夫加入修道行列爲道家注入了新鮮血液，道家內部不再專注神僊信仰，而是將心思從天上轉回地上，開始關注國家治亂和民間疾苦。同時道教也吸收了儒佛兩家的思想，爲全真教的形成打下了基礎。

蘇玄朗是隋朝第一個煉內丹的高道，而司馬承禎等是唐代初年內丹學的傑出貢獻者。內丹學到唐末又有卓越表現，以鍾離權和呂洞賓爲代表，兩人也是民間「八僊」中的人物。因爲關於鍾離權的歷史資料較少，且記載均比較粗略，故下文關於他的內容也相應較略。

㈠鍾離權

鍾離權，生卒年不詳（有說東漢時人，有說是五代至唐之間的人）。字寂道，正陽子，又號雲房先生，京兆咸陽人。《道藏》中稱鍾離權出生時「異光數丈，狀若烈火」，生得「頂圓額廣，耳厚肩長」（《歷世真僊體道通鑒》）[1]，「目有神光」「少工文字，尤喜草聖。」（《金蓮正宗記》）[2]

據說，鍾離真人曾官至大將軍，因領兵有方遭人嫉妒，率軍打仗時被陷害至兵敗而逃，獨騎於深山幽谷。饑困迷茫中，真人對塵世生起厭離之念。此時，「遇一胡僧，蓬頭拂額」（《歷世真僊體道通鑒》），帶他至一「樓閣金碧炫耀」，乃東華帝君府邸，後東華帝君授其「大丹秘訣，週天火候，青龍劍法」，真人「一聞千悟」（《金蓮正宗記》）。後於唐文宗開成年間，度化呂洞賓。

㈡呂洞賓

呂洞賓，生於西元 796 年，卒年不詳，籍貫爭議較大，有說蒲州河中府，即今山西芮城永樂鎮人，有說陝西西安人，也有說岳州河東[3]人。原名呂岩，字洞賓，道號純陽子，綽號回道人。呂洞賓被後世全真教奉其爲「純陽祖師」，又稱「呂祖」，民間還稱其爲「劍僊」「酒僊」和「詩僊」。《宋史・陳摶傳》[4]記載：呂洞賓有劍術，百餘歲而童顏，步履輕快，頃刻數百里，以爲神僊，皆數來摶齋中，人咸異之。

據《歷世真僊體道通鑒》[5]載，呂祖幼年即好道，熟背《周易》《道德經》等。成年後兩次考進士都不及第，心情鬱悶間，他欲游華山。夜入客棧休息，忽然遇一相貌奇偉異人，於是兩人共飲。呂祖酒酣而睡，不覺間入夢了。沒睡多久，呂祖忽然聽到門外鑼鼓喧天，聖旨到了客棧門前：他竟高中狀元！呂祖喜出望外，入朝廷面見聖上，被委任地方官。因勤勉爲政，呂祖不斷被委以重任，步步高陞。這期間他娶妻納妾，子孫滿堂，富貴榮華引人欽羨，一直到官拜宰相，權傾朝野。然而，一夜之間，他因罪入獄，家產充公，妻離子散，最終被流放於荒蠻之地。在孤苦伶仃、貧困潦倒之際，呂祖回想自己一生富貴，最終卻落得苦厄交煎，他忍不住連聲哀嘆世間功利如浮雲。就在嘆息間，他突然醒了過來：原來只是一場大夢。更可笑的是，在他睡前煮的一鍋黃粱米飯，現在還未熟，而面前與他共飲的那個相貌齊偉之人，則看著他放聲大笑。

呂祖再三品味此夢，知道眼前的這個與他共飲的異人並非凡人，於是真誠求教。「髯者曰：公適來之夢，

[1] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 1096 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 31 頁。
[3] 岳州河東，在今湖南省岳陽市平江縣。
[4] 見〔元〕脫脫等：《宋史・列傳・隱逸上・陳摶》（《宋史》第 38 冊），中華書局，1977，第 13421-13422 頁。
[5] 見張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒・呂嵒》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 515 頁。

富貴不足喜，貧賤不足憂。大抵窮通榮辱，壽夭得喪，往古來今，皆如一夢。富貴則爲好夢，貧賤則爲惡夢。壽長則爲好夢，夭折則爲惡夢。如公適來之夢，誠好夢也。一失到底，轉爲惡夢，公備知之矣。貴即虛名，富猶孽火，金珠外物，子孫他人，一息不來，四大不顧，把甚物爲堅固？」[1]這一番話令呂祖大悟，他急忙恭敬作揖，向異人請教姓名居所。異人自稱鍾離權，隱居終南山。呂祖省悟，鍾離權藉機再次點化，虛華名利不過是人生桎梏，追求大道纔是根本，這一生他已在夢中經歷，還有何留戀？呂祖又請教修行的方法，鍾離權告訴他，若七情六慾不再發動，漸漸真性圓明，本性空而不空，爲「玉虛」狀態。進入這樣的境界，就能心地明瞭：本來沒有自己這個生命，何來生與死？呂祖拜謝，自此「棄儒從游」，決心追隨鍾離權。

在常人看來，這些聽起來就像是神話。但在生命學家眼裡，此乃尋常之事。生命之豐富內涵，普通人窮盡想像恐怕也難知一二，衹有通過真正的修行證悟之人，方可窺其堂奧。此文中鍾離權度化呂洞賓，就是一個善巧的例子。呂洞賓一心入仕，倘不以大夢覺之，如何能令其出離於世間？

在客棧經過鍾離祖師的教導，呂祖很快返回家鄉。恰逢家鄉大旱，呂祖散盡資財，救助一方。親友勸他留一些資產以備不時之需，呂祖卻說錢財原本就是爲人所用，如若積攢滯留反成羈絆。之後，呂祖就起身前往終南山。

途中，路遇湍急河流，他乘舟而過，卻狂浪突起，船上眾人驚慌失措，顏面失色。唯有呂祖神色安泰，彷彿什麼都沒發生一樣。即將靠岸時船被風浪打翻，呂祖落水，他游上岸。沒想到夜晚卻噩夢連連，魔怪兇猛入夢，要取呂祖性命。呂祖鎮靜異常，把頭伸過去：「命就在這兒，要取隨便，何必大呼小叫？」當下，魔怪盡消，呂祖也從夢中醒來。（《呂祖志・卷一・雲房十試呂洞賓》[2]）

一路歷經艱辛，呂祖終於抵達終南山，得見恩師。師父讚歎呂祖：「僊才難得，今已得啊！眾人只知道明師難尋，事實上明師尋到個具根器的弟子，才是真難呢。」原來，呂祖所經歷的一切，師父完全瞭然於心（佛家稱之爲「他心通」）。

此次師徒聚守時日並不太長，鍾離祖師傳授呂祖修行口訣與慧劍之法後，令呂祖到華山羽士谷修行，並囑咐他時常做些對眾生有益之事。如果能做到道法與功德兩項皆圓滿，自會白日飛升，到那時師徒可再相會。呂祖謝師明志，然而他要度盡天下眾生再飛升，決不獨自飛升成僊。鍾離祖師點頭讚歎，說他宏願一發，將來當收弟子無數。

離開恩師，呂祖獨自到華山修行，在羽士谷隱修四十多年，終成大道。

呂祖與恩師鍾離權，並未有耳提面命、日日熏染之緣，他被授以口訣後就去潛心參悟了，此時他除了道心堅定，更有對自己恩師不易的金剛信心。如無師承，如無視師爲僊聖之信心，即使呂洞賓是天縱奇才，恐也難做到入谷隱居四十年，一心專注修法。史書衹有寥寥數筆，卻道出想要成就大器，絕非心量狹小、瞻前顧後之輩所能行這一事實。

呂洞賓直到唐末才遊方世間。路遇不平事，他便以種種善巧爲民解難，因而深受百姓讚譽，他也因此而成爲「八僊」中傳聞最廣、故事最多的一位。呂洞賓的著作甚多，主要有《純陽呂真人藥石製》《金丹詩訣》《純陽真人渾成集》《鐘呂傳道集》《呂真人血脈論》《呂公窯頭坯歌》《諸家神品丹法》《傳劍集》《諸真內丹集要》等。更有《呂祖百字碑》廣爲流傳，至今不衰。碑文爲：養氣忘言守，降心爲不爲。動靜知宗祖，無事更尋誰？真常須應物，應物要不迷。不迷性自住，性住氣自回。氣回丹自結，壺中配坎離。陰陽生反覆，普化一聲雷。白雲朝頂上，甘露灑須彌。自飲長生酒，逍遙誰得知。坐聽無弦曲，明通造化機。都來二十句，端的上天梯。

鍾離權、呂洞賓之後，形成了「鐘呂丹道」，鐘呂丹道是建立在《周易》《老子》《周易參同契》《黃

[1] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒・呂嵒》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 515 頁。其中，嵒讀「yán」同「岩」。
[2] 見張繼禹主編《中華道藏・呂祖誌》（第 46 冊），華夏出版社，2004，第 487—488。

帝內經》《莊子》等經典思想之上，是道家文化發展孕育幾千年後開出的最爲絢爛的一朵稀世之花。鍾、呂之後，修煉內丹法的道人越來越多，丹道由此大興。呂洞賓的弟子有劉海蟾、施肩吾、麻衣道者、何昌一、張中孚等人，其中，劉海蟾、施肩吾最爲著名。

㈢劉海蟾

劉海蟾，生卒年月不詳，名操，又曾名玄英，字宗成，號海蟾子。劉海蟾出身門閥，幼年讀儒書，才思敏捷，長於經史，年少入仕，德才過人。後侍燕主劉守光，官至宰相。

據元代劉志玄《金蓮正宗僊源像傳・海蟾子》[1]載：

師姓劉名操，字宗成，號海蟾子。燕山人也。年十六登遼之甲科，仕至上相。嗜性命之學，未究玄蘊，忽有道人來謁，師以賓禮延之，問其姓名，默而不答，惟索鸚卵十，金錢一，以金錢置案上，纍纍迭十卵不墜。師嘆曰：危哉。道人曰：公身命俱危，更甚於此。師復問曰：如何是不危底。道人乃斂鸚卵，金錢擲之於地，長笑而去。師於是頓悟，因夜宴，盡碎寶器，明日解相印，易道衣，佯狂歌舞，遠遊秦川。復遇前次道人授以丹訣，方知是正陽子也。

仕：做官。未究玄蘊：未能探索到其中深刻的義理。謁：拜見，訪問。延：招待，款待。

海蟾是一代青年才俊，仕途暢達，他好探究性命之學，然而又不究竟。有一天，一個道人拜訪，他慇勤招待，詢問對方姓名，道人並未回答，而是直接向他索要十個鸚鵡蛋和一枚錢幣，海蟾一一照辦。道人先將錢幣置於桌上，然後，將十個鸚鵡蛋一個接著一個高高地疊摞在錢幣上。海蟾看得目瞪口呆，連呼「危險！」道人則看了他一眼，意味深長地說「你的性命更危險！」然後將錢幣丟到地上，大笑著走了。此番點化，像驚雷貫耳，直接擊中海蟾的心，他頓時勘破身命，徹底放下。

這段故事，有個特殊背景。當時海蟾雖侍劉守光，但此人有囚父殺兄之過患，而且施政無道，暴行於世。《舊五代史・劉守光傳》[2]記載：「守光逆天反道，從古所無，迨至臨刑，尚求免死，非唯惡之極也，抑亦愚之甚也。」

而海蟾屢勸劉守光廣施仁行，都無果而終。海蟾心灰之際，此時恰逢道士點化，當下即知功名難恃，不如棄官修煉。於是，他「解相印，易道服」，出門遠遊，又再遇道人。後來，道士授劉海蟾以丹訣，劉海蟾此時方知道士是正陽子鍾離權。

後來，劉守光被朝廷剿滅，誅殺九族。此時，劉海蟾正逍遙於天下。隨後得遇呂洞賓授以秘法。劉海蟾追蹤鍾離權、呂洞賓於終南山，終成一代丹道大師，被後世稱爲全真派道教北五祖之一。明代《列僊全傳》中，劉海蟾名列八僊。在《八僊出處東遊記》中劉海蟾的位置被張果老所替代。劉海蟾留詩云：「拋離火宅三千口，屏去門兵十萬家。」[3]又有：「醉騎白驢來，倒提銅尾柄。引個碧眼奴，擔著獨胡瘿。自忘塵世事，家住葛洪井。不讀《黃庭經》，豈燒龍虎鼎。獨立都市中，不受俗人請。欲攜霹靂琴，去上崑崙頂。吳牛買十角，溪田耕半頃。種黍釀白醪，便是神僊境。醉臥古松陰，閑立白雲嶺。要去即便去，直入秋霞影。」（《金蓮正宗記・海蟾劉真人》）

劉海蟾的弟子有張伯端（即張紫陽）、董凝陽、王重陽，其著作有《還金篇》。張伯端創立丹道南派，王重陽創立丹道北派。

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗僊源像傳・海蟾子》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 59 頁。
[2] 見〔宋〕薛居正等：《舊五代史・卷一百三十五・僭偽列傳》（第六冊），中華書局，1976，第 1799—1806 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・海蟾劉真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 33 頁。

三、希夷先生問道收徒

陳摶（871？—989）[1]，字圖南，自號扶搖子，賜號「希夷先生」，亳州真源（今河南鹿邑，也有說爲安徽亳州）人，一說普州崇龕（今四川安岳）人[2]。相傳其幼年時在渦水岸邊遊戲玩耍，遇一青衣老婦給他哺乳，從那以後，變得聰明起來，穎悟異常。陳摶少年時即稟賦初顯，他廣泛攻讀經史百家之書，且過目不忘。後唐長興年間，他頗有詩名，受到當時士大夫階層傾慕。後唐長興四年（933），因朝綱不整，社會動亂，他遂對仕途一事不再留戀，轉而遊樂山水，開始由儒轉道，走上尋僊覓真的隱士生涯。

㈠隨何昌一學道

陳摶的師友大都是隱士和方外[3]之士，文獻記載中有孫君仿、麻衣道者、李八百、鍾離子、鹿皮處士、李琪、呂洞賓、女真毛女、白麻先生、譚峭等數十位。在那個動亂時代，他們個個身懷絕學，但都匿跡山林，潛心學問。他們彼此傾慕，秘密往來，因此並不爲世人所知。陳摶就是在這樣一個隱士圈、聖人圈子裡，日夜參悟，遊心騁懷，不斷將師友們之間切磋所得到的東西吸收和轉化，最終成爲華山隱逸圈裡的集大成者。

後晉天福（937—944）年間，陳摶周遊來到四川。邛州（今四川邛崍）天慶觀留有他拜師訪友的親筆詩文，詩云：「我謂浮榮真是幻，醉來捨轡謁高公。因聆玄論冥冥理，轉覺塵寰一夢中。」這裡所說的高公，就是觀都威儀何昌一。與何昌一的相遇，是陳摶一生的重要轉折。在此之前，陳摶雖有意於道問之學，但大多流於文字典籍之表面，故於身心交融上，幾乎沒有真實收穫，更不要說求得道家修煉之不傳內學。當他遊歷到天慶觀時，聽說有隱逸高士在此，自然心嚮往之。也就是這一次經歷，觸動到了他內心深處，留下此詩。

不難想像，一個正處人生落魄的士子，在一段不知未來的雲遊之旅中，機緣巧合碰上一位世外高人，在他的啟迪下，使得此前橫亙在心中的種種疑問，頓消無遺，這對於當時的陳摶來說，是多麼快慰人心的事！就如同烏雲密佈的天空，突然有一道亮光照射下來，穿透一切束縛，照亮他迷茫已久的心。

於是，陳摶主動留下來，跟隨何昌一學習道術——鎖鼻功。陳摶的睡功即來源於此。在陳摶這首詩的前面，還留有他本人的一段小記。其上云：「因攀奉縣尹尚書水南小酌回，捨轡特叩松扃，謁高公。茶話移時，偶書二十八字。道門弟子圖南上。」（《老學庵筆記》[4]）這裡最後一句，「道門弟子圖南上」想見其當時之心跡。大抵人生一世，能遇到一位明師相隨，對於陳摶這樣渴求人生終極安頓、追慕古聖先賢遺風的人而言，是何等重要的事情。

㈡問教麻衣道者

對陳摶影響至深的另一位師長，就是麻衣道者。陳摶十分尊崇這位老師，讚譽麻衣道者：「道行高潔，學通天人，至於知人，尤有神僊之鑒。」[5]可以說，如果沒有麻衣道者，就沒有陳摶的《易》學成就，就沒有後世理學的誕生。南宋釋志磐《佛祖統記》裡指出這一核心：

---

[1] 陳摶生年不詳，史籍未有明確記載，現在通行採用唐懿宗咸通十二年（西元 871 年），此爲根據他卒年和壽命推算而來。《宋史・陳摶傳》記載陳摶卒於宋太宗端拱二年（西元 989 年），《歷世真僊體道通鑒》和《太華希夷誌》稱其享年一百一十八歲，反推上去生年即是西元 871 年。

[2] 陳摶出生地或裡籍歷史上主要有兩說，一是亳州真源，一是普州崇龕。《談苑》《東都事略》《資治通鑒》《宋史》等主張前說，《普州圖經》《輿地紀勝》《方輿勝覽》等主張後說，兩地均有不少有關陳摶的遺跡和傳說。當代一些四川學者仍堅持「普州崇龕」說，並認爲崇龕在今天的安岳、樂至、潼南縣境內。

[3] 「方外之人」，指修道之人。「方外」世外，俗世以外。

[4] 〔宋〕陸游：《老學庵筆記》（卷六），中華書局，1979，第 78 頁。

[5] 史壯寧：《好看到睡不著的中國史・宋朝》，民主與建設出版社，2020，第 24 頁。

處士陳摶受《易》於麻衣道者，得所述《正易心法》四十二章，理極天人，歷詆先儒之失，摶始爲之注。及受河圖、洛書之訣，發《易》道之秘，漢晉諸儒如鄭康成、京房、王弼、韓康伯皆所未知也。……五季之際，有方服而衣麻者，妙達易道，始發河圖之秘，以授希夷，希夷始著訣傳世。然世人徒能述希夷之言，而不知其義本出於《系辭》《易緯》[1]。……系、緯之文略而隱，故常人不能明，獨麻衣悟此於二千年之後，殆天授也。[2]

歷詆：一個個地數落。歷，逐個地。五季：指五代十國時期。方服而衣麻者：指麻衣道人，研究道家學問、修道之人。系、緯：即前文提到的《系辭》《易緯》。殆：大概，也許。

陳摶師從麻衣道者的事蹟，可從下面這個故事中窺探一二。北宋名臣錢若水爲舉子時，曾到華山拜見了陳摶。初見錢若水時，陳摶覺其有僊風道骨，倘若修道，或可有成。但爲了保險起見，陳摶並沒有當即決定收他爲徒，而是請他的師父麻衣道者來把關。陳摶遂與錢若水約定第二天見面。

當日，錢若水如期而至，入了山門，但見陳摶與一老僧圍爐而坐。兩人之間並沒有說多少話。席間，麻衣道者不動聲色地端詳了錢若水半天，始終還是不說話。就這樣，三人默坐了一段時間。過了不知多久，麻衣道者才拿起火箸，用炭灰在地上畫了「做不得」三字，跟著又自顧自地補了一句：「急流勇退人也。」當下，陳摶知道了恩師的意思，便也不多說。當錢若水辭行的時候，陳摶也沒有挽留。錢若水後來仕途一路扶搖直上。原文如下：

錢若水爲舉子時，見希夷於華山。希夷曰：明日當再來。若水如期往，見有一老僧與希夷擁地爐坐。僧熟視若水，久之不語，以火箸畫灰作「做不得」三字。徐曰：急流中勇退人也。若水辭去，希夷不復留。後若水登科，爲樞密副使，年才四十致仕。希夷初謂若水有僊風道骨，意未決命，僧觀之，做不得，故不復留。然急流中勇退，去神僊不遠矣。僧麻衣道者也。（元代張轄《太華希夷誌》[3]）

擁地爐坐：圍著火爐席地而坐。火箸：用於火爐掏灰的火鉗子。

當時，陳摶已是高超之士，憑他的修爲造詣，把握他人根器基本不會出錯。但陳摶在是否收錢若水爲徒這件事上，還是很慎重，以至於需要請自己的恩師出馬。故知，自古締結師徒一事，關係到道統法脈是否可以順利傳下去，茲事體大，不可不慎。摶師此舉，值得後人謹記。

㈢覲見太宗皇帝

陳摶一生主要成就在道家黃老內丹之學，但就經世致用之儒學上，同樣博學慎思。後來他選擇歸隱山林，雲遊四海，實是迫不得已。即便如此，在這個過程中，陳摶也不忘關心家國安定之事。可以說，陳摶於世道人心、政事治理上，是有深入思考的。這樣的思考，直到他日後歸隱山林後，才正式停止。陳摶深知儒道異治，各有千秋，故在幾次入朝覲見君王時，他並不以世外修煉之術與世間政事相混淆，而是各歸各道，相互不雜糅。這足以說明陳摶作爲一名向道之士應有的智慧與持守。

史書記載，宋太宗皇帝曾兩次召見陳摶，第一次爲太平興國初年（977）。當時，太宗皇帝很希望陳摶可以爲宋室效命，奈何陳摶自詡是「三峰十載客，四海一閑人……乞全麋鹿性，何處不稱臣？」[4]不得已，太宗皇帝只好作罷。臨別送行的時候，太宗仍有不甘，抓住這最後的機會，向他請求治國的方略。大概是出於感

[1] 《易緯》是解說《周易》的著作。
[2] 〔宋〕釋志磐：《佛祖統記校注》（卷第四十四），釋道法校注，上海古籍出版社，第 2021—1022 頁。
[3] 見《正統道藏・洞真部・紀傳類》，台灣新文豐出版公司，1977。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒・陳摶》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 527 頁。

念太宗的誠意，陳摶於是提筆寫下「遠近輕重」四個大字，並解釋說：「遠者，遠招賢士；近者，近去佞臣；輕者，輕賦萬民；重者，重賞三軍。」[1]

陳摶第二次被召見是在太平興國九年（984）。

九年復來朝，上益加禮重，謂宰相宋琪等曰：「摶獨善其身，不幹勢利，所謂方外之士也。摶居華山已四十餘年，度其年近百歲。自言經承五代離亂，幸天下太平，故來朝覲。與之語，甚可聽。」因遣中使送至中書，琪等從容問曰：「先生得玄默修養之道，可以教人乎？」對曰：「摶山野之人，於時無用，亦不知神僊黃白之事、吐納養生之理，非有方術可傳。假令白日沖天，亦何益於世？今聖上龍顏秀異，有天人之表，博達古今，深究治亂，真有道仁聖之主也。正君臣協心同德、興化致治之秋，勤行修煉，無出於此。」[2]

方外之士：即修道之人。黃白之事：原指道家所謂煉丹化成金銀的法術，後一般指代道家丹法。白日沖天：指成僊飛升。

從上文中皇帝對其下臣子所說的話可以看出，皇上對陳摶是很認可的。他後來派宰相宋琪向他求教修養之道，陳摶說我不過山野之人，沒什麼道術可傳，對這個社會也沒有什麼可用之處。就算我白日飛升，對天下又有什麼用處呢？他話鋒一轉，又說，當今皇帝相貌不凡、學養豐厚、治國有方，是一代仁君，現在你們配合皇上好好治理天下纔是最好的修養之道。宋琪等人聽後，讚賞不已，將這些話如實稟告了皇上。太宗皇帝聽到這些話，很是歡喜，便下了一道詔書，爲陳摶賜號「希夷先生」，又賜紫衣一襲，並安排人修繕華山雲台觀讓陳摶居住。

北宋端拱二年（989）七月二十二日，陳摶於華山張超谷石室中僊逝。

陳摶收徒訪友之事，文獻中還有記載，限於篇幅，在此從略。陳摶祖師一生令後世所敬仰的，是他博大的胸懷、過人的學識以及高深的修爲，此三項使他成爲那個時代超拔絕倫之士。南宋大學問家朱熹，就曾因自己學問受益於陳摶而引以爲幸，直言：「熹衰病益深，幸叨祠祿，遂爲希夷直下諸孫，良以自慶。」（《寄陸子靜書》）[3]近世學人蒙文通先生評價道：「則圖南不徒爲高隱，而實博學多能不徒爲書生，而固有雄武之略。真人中之龍耶，方其高臥三峰，而兩宋之道德文章，已繫於一身。觀其流風所被，甄陶群傑，更足驗也。」[4]

陳摶祖師曾留下「開張天岸馬，奇逸人中龍」的名聯。後人以「華山萬古一超人」隆譽陳摶，確實令我們後人起敬。

[1] 胡曉：《陳摶》，陝西師範大學出版總社，2017，第 39 頁。
[2] 見〔元〕脫脫等：《宋史・列傳・隱逸上・陳摶》（《宋史》第 38 冊），中華書局，1977，第 13421 頁。
[3] 劉聯群編著《陳摶傳奇 附《陳摶輯要》》，四川人民出版社，2003，第 425 頁。
[4] 《蒙文通先生誕辰一百一十週年紀念文集》，四川大學歷史文化學院編，線裝書局，2005，第 114 頁。

第三章 宋元明清時期道家尊師重道典故

宋代道家內丹學的發展，不論是功法還是理論，都逐步達到爐火純青的境界。後世丹道派別之所以能夠朗現於世，流佈傳承，無不建基於此。《道藏》經典在這一時期密集出現。

內丹各派皆將源頭上溯於伏羲、黃帝和老子，逐漸演化成兩大支派。一派傳自關尹子（文始真人），後由陳摶祖師傳火龍真人，再傳張三豐，稱文始派；另一派傳自少陽帝君王玄甫（漢代人），後傳鍾離權，再傳呂洞賓，稱少陽派。文始派以虛無爲本，講究頓超直入，修性兼修命。少陽派煉養陰陽，以有爲法始而至無爲法，主張性命雙修，次第分明。少陽一派因入手方便，流傳甚廣。故丹家有「文始最高」，「少陽最大」的說法。

宋遼金元時期，內丹學經由鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、陳摶傳開，後來逐步形成了南、北、中、東、西五大宗派，其中又以北宗最爲顯世。南宗「先命後性」，北宗「先性後命」。明以後，南北兩宗多有融合。

一、丹道南宗尊師重道典故

㈠張伯端

張伯端（987？—1082）[1]，字平叔，號「紫陽山人」，又稱張紫陽，天台（今屬浙江省台州市）人。自幼聰穎好學，經史百家無不涉獵，通三教典籍及刑法、天文、地理、醫術、戰陣、吉凶死生之術。其年長後，爲府吏，一日縱火燒燬案上文書，被發配至嶺南。後於桂州（今桂林市）投到陸詵帳下，自此隨陸遷調各地，遊歷四方，訪求大道。西元 1066 年 4 月，在洛陽會見邵雍。西元 1069 年於成都天回寺遇「青城丈人」，授以「金丹藥物火候之訣」。西元 1070 年，陸詵去世後，張伯端到陝西漢陰山隱修，道成後歸浙江台州。西元 1075 年完成《悟真篇》。西元 1082 年 3 月 15 日僊逝，享壽九十六歲。

1.三傳非人，三遭禍患

紫陽真人自幼對丹道就非常傾慕。做府吏的幾十年中，一有機會，就去參訪問道，尋找世外隱逸高士，從未鬆懈。他拜見的高人中，僅史書上可考的，就有鹽顛、雪竇重顯禪師、劉道人、邵雍等。但在未遇真師之前，紫陽真人自覺雖有收穫，但始終不滿意。每每比照歷代祖師大德，深感自己遠遠不及。就這樣，歲月流轉，紫陽真人也到了人生暮年。不過，年華流逝並沒有磨滅真人對終極大道的追慕。

伯端向已酉歲，於成都遇師傳授丹法，自後三傳非人，三遭禍患，皆不逾兩旬。近方憶師之所戒云：「異日有與汝解韁脫鎖者，當宜授之，餘皆不許爾。」後欲解名籍，而患此道人不之信，遂撰此《悟真篇》，敘丹法本末。既成，而求學者湊集而來，觀其意勤，渠心不忍拒，乃擇而授之。然而所授者，皆非有巨勢強力能提危拯弱、慷慨特達能仁明道之士。初再罹禍患，心猶未知，竟至於三，乃省前過。故知大丹之法，至簡至易，雖愚昧小人，得而行之，則立超聖地。是以天意秘惜，不許輕傳於非其人也。緣伯端不遵師語，屢泄天機，以其有身，故每膺譴患。此天之深戒如此之神且速，敢不恐懼克責。自今以往，當鉗口結舌，雖鼎鑊居前，刀劍加項，亦無復敢言矣。（《〈悟真篇〉後序》[1]）

解名籍：指對難懂的書進行註解。名籍：指「名冊」或「專業術語」。人不之信：這裡是倒裝句，意爲「人不信之」。

---

[1] 張伯端生年史書記載有所異議。據翁葆光撰《張紫陽事蹟本末》推算爲西元 987 年，《歷世真僊體道通鑒》所記推算爲西元 984 年，此處選擇前者。
[1] 〔宋〕張伯端：《悟真篇淺解（外三種）》，王沐註解，中華書局，1990，第 176 頁。

神宗熙寧元年（1069），陸詵奉旨赴任成都府，年逾八十的紫陽真人毫不猶豫，毅然追隨。蜀地修道風氣向來濃厚，不乏世外高人。此番入川，真人自然有參訪打算。令他萬萬沒想到，一生苦苦尋求的大道，就這樣出現了：紫陽真人遇到一位高人，更有幸的是，這位高人還傳授了他千古不易的正宗丹法。

之後，紫陽真人倍感時日無多，遂日夜揣摩思悟。最終，蒼天不負有心人，真人以耄耋之年一路得至大成，可以說亙古未有。如今丹道功成，一切返源復真，回望一生行跡所至，再反觀年近九旬的自己，紫陽真人內心充滿了無限感慨。爲了讓這無上道法福澤到更多像自己一樣追求真理的人，他決定把丹法本末及自己的體悟記錄下來，傳以後世。紫陽真人遂以大悲之心開始著書立說。書成之後，名之《悟真篇》。

此時，前來求學之人漸多。起初，紫陽真人看他們如此真誠，便不忍私藏，廣開門路，傾囊相授。令紫陽真人始料不及的是，這些人外表看起來是追慕聖學，其實內心深處並沒有生起向道之心，更不要說護持正法、拯救世人於顛倒錯亂之中而不畏了。幾番下來，紫陽真人被這群世俗之人百般牽扯，以至於無辜受了禍患。

對此，紫陽真人認真反省了一番，這纔悔悟到師父的忠告是何其懇切與清醒：金丹大法本就是大道至簡，即便是愚昧之人，衹要切實遵行，也能立即入聖位，獲得究竟圓滿。不過，這樣的無上密法，自古都是秘而不宣，不輕易外傳的，唯恐後人不懂得珍惜而漫泄天寶，將其污染扭曲甚至是異化，最終害人害己。他此前不明白其中深意，出於不忍，悲心大發，沒想到真應了恩師所言，竟致使自己接連遭遇因果懲罰。如今再看，才知道恩師那些話都是再好不過的警示了。自此，紫陽真人便謹記恩師教誨，珍視這得之不易的無上丹法，不再輕易對外公開言說丹法。

2.雪天酒肆遇石泰

紫陽真人在三傳非人期間，發生過一段故事，也正因爲這段遭遇，真人才遇到了一生中最重要的弟子石泰。史書記載，紫陽真人當時正在鳳州一帶傳播丹法，竟無故招惹了鳳州太守，其一怒之下，將紫陽真人刺字發配。

經由邠境，會大雪，與護送者俱飲酒村肆。杏林[1]適肆中，既揖而坐，見邀同席。杏林笑顧，爲此眾客方歡。彼客未成飲，盍來相就，於是會飲。酒酣，問其故，具以告。杏林念之曰：鄧守故人也。樂善忘勢，不遠千里，能迂玉趾，有因緣可免此行。紫陽懇請護送者許之，諾，相與於邠。杏林爲之先，容一見，獲免。紫陽德之，曰：此恩不報，豈人也哉。子平生學道，無所得聞，今將丹法用傳於子。杏林拜謝，仰受付囑，苦志修煉。道成，做《還元篇》行於世。[2]

盍（hé）：合并，聚合。能迂玉趾：指可從中斡旋。玉趾，對他人「腳步」的美稱。諾，相與於邠：（押送的人）同意了，一同去了邠境。容：請求獲得許可、允許。德：動詞，感恩戴德。

一天，紫陽真人與護送衙役經過邠州地界。當時，天降大雪。他們便來到路旁村中的酒肆（小酒館）打算稍事休息。這時，恰好石泰也走了進來。出於禮貌，石泰向在座諸位作揖問候。喝酒閑談之間，石泰見真人如此一身打扮，自然知道是犯了官司。出於好奇，石泰便問真人，究竟是犯了何事。紫陽真人也不隱瞞，據實以告。石泰聽後，對真人說：「邠州太守是我的老朋友，是個大善人。您老與我相隔千里能在此相遇，一定是有緣。您如果信得過晚輩的話，不妨前去拜訪一下，說不定能幫到您，如此，舟車勞頓之苦可免，衙役之罪亦可消。」真人聞此，遂稍作思索，便懇請隨行衙役，希望他們能夠滿足這個心願，一同前去拜見邠州太守。隨護衙役見他態度懇切，且本來也就顧慮九旬老翁不宜長途跋涉，便答應了。

就這樣，在石泰的周旋幫助下，真人罪行得免。這時，紫陽真人才想起恩師說過的話：「異日有與汝解韁脫鎖者，當宜授之。」紫陽真人便找到石泰，對他說：「相公此番救助，可謂恩重如山，您這麼大的恩情

[1] 石泰自號。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒・石泰》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第544—545頁。

倘若不報，日後我還如何做人？老夫這一生沒別的，除去身家性命，就衹有一脈丹法，現在傳你，希望好好珍惜。」石泰聽到此話，同樣吃了一驚，他想不到自己無意間做的一件事，竟會有這樣意想不到的結果！他於是二話不說，立即拜紫陽真人爲師。紫陽真人見其如此恭敬懇切，就更加堅信這位後生就是自己要找的傳人，便毫無保留地將平生所學傾囊相授。此後，石泰謹遵師令，勤修苦練，終成大道。

㈡石泰與薛式[1]

石泰（1022—1158），字得之，號杏林，又號翠玄子。江蘇常州人。西元 1158 年，石泰僊逝，享年一百三十七歲，被後世稱爲「杏林真人」。臨去世時留下一首詩：「雪破泥丸穴，真身駕火龍，不知誰下手，打破太虛空。」生前著有《還元篇》（亦稱《還源篇》[2]）。

石泰祖師一生樂善好施，經常幫助有困難的人。史書記載，祖師在世時經常爲鄉里人無償看病賜藥，分文不取。但鄉鄰們覺得這樣很過意不去，祖師不得已，就讓求醫者栽下一棵杏樹，算是回報。幾年下來，人們栽下的杏樹慢慢長成了一片樹林。石泰祖師因此被稱爲「石杏林」。杏子成熟時，大家不約而同來此採摘，石泰祖師見了，也不阻攔，衹是要求在樹下留些東西即可。石泰祖師用這些東西，換取一些米麵油布等生活用品，用以接濟窮人。[3]

大概正是因爲石泰祖師有此品行，才有他後來酒肆逢遇恩師的奇遇。

石泰祖師成就後傳道於三祖薛式，他們師徒之間的相遇也堪稱一段傳奇。

薛式（1078—1191），名道光，又名道源，字太源，北宋閬州（今四川閬中）人，也有說是陝府（在今河南三門峽市的陝州區老城）雞足山人。薛式原本是一名僧人，法名紫賢，人稱毗陵禪師，曾經云游長安，常居開福寺，因觀桔槔[4]而有所悟，得到師父的器重。但薛式並未因此而驕傲，依然保持謙虛的態度，並時常出遊學習。

西元 1106 年冬，薛式投宿眉縣青鎮（即今陝西省眉縣），於當地佛寺聽聞佛法。一日，二祖石泰從扶風縣來。當時，石泰祖師已是八十五歲高齡，但烏髮紅顏，神宇非凡。不僅如此，據說石泰祖師夜裡還能做針線活計。這實在令人驚奇，薛式當時就覺得這位道人非同一般，便有意親近。

薛式曾聽聞紫陽真人在世時，與多位僧人交往密切，所以對佛學頗有心得。紫陽真人認爲「釋氏以性宗立教，故詳言性而略言命。性命本不相離，道釋本無二致。」[5]在此基礎上，紫陽真人提倡「三教合一」，認爲道、佛、儒雖三分，道乃歸一。故佛門中已有很多人知道紫陽真人。作爲紫陽真人弟子的石泰自然對佛家性宗之學也有領悟。

一日，薛式與石泰祖師聊天，他引用了紫陽真人詩句。當時，紫陽真人已經僊逝二十多年，石泰祖師見有人念誦恩師德言，心中思念、感動之情頓時泛起，於是驚訝地問：「你如何知道這位先師？此乃我恩師也。」

薛式還是不太相信，就舉出《悟真篇》中的句子向石泰請教。石泰見其誠心，就簡略地爲其講解大要。薛式聽後大悟，平日心中各種疑團瞬間破除，如桶底脫落一般。他這纔相信，石泰真是紫陽真人的真傳弟子！於是便進而叩拜，請求收在門下。石泰笑言：「你如今是一位出家僧人，跟我學道，就不怕別人說你叛教？」薛道光堅定地回答：「生死大事，如果拘於門戶，難道不是自己耽誤自己嗎？」石泰聽後連連點頭，並說自從紫陽先師授道以來，將近三十年了，今日才遇到你這位可以繼承法脈的人。於是，石泰祖師傳授薛式口訣

---

[1] 見張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒卷四九・薛道光》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 545 頁。

[2] 見張伯瑞、石泰等：《道家南宗丹道修真長壽學》，蘇華仁主編，陳擺寧等編著，山西科學技術出版社，2012，第 138—140 頁。

[3] 此舉是石泰師倣彷三國時「建安三神醫」之一的道醫董奉。董奉爲人治病不收費，而要求對方按照病情輕重栽種若干棵杏樹，杏子熟了又用之換錢購糧接濟挨餓的窮人。所以後人用「杏林」代稱醫家。

[4] 桔槔：音 jié gāo，俗稱「吊杆」，是一種原始的汲水工具。

[5] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒・張用成》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 543 頁。

真要，並告誡他速去通都大邑，依靠有力者供養修道，自己即將退隱於世。自此後，薛式棄僧從道，幅巾縫掖，混俗和光，幾年後，終了性命大事，修得金丹大道，壽一百四十一歲後離世。

二、丹道北宗全真派尊師重道典故

㈠重陽真人王喆

王重陽（1112—1170），名喆，號重陽子，咸陽（今陝西終南縣）人。祖上殷實，爲當地富甲一方的豪族。得益於此，王重陽自幼就受到了良好的儒家童蒙教育。二十歲時，學習進士課業，家人如此安排，是希望他日後能走上一條學而優則仕的道路。據史書記載，他「自稚不群，既長，美鬚眉，軀幹雄偉，志倜儻，不拘小節。」[1]

王重陽恰逢北宋末年，金人不斷南侵，中原兵事不斷，社會動盪不安，他所生活的秦隴一帶更是兵火連天，生靈塗炭。儘管王重陽有著一身的本領和才華，可惜一直沒有可以施展抱負的機會。面對眼前苦難的世界，漸漸地，他有了出離塵世的想法。

1.終南山下遇僊人

「孔子四十而不惑，孟子四十而不動心，予猶碌碌如此，不亦愚乎？」[2]

西元 1158 年，王重陽四十七歲。一天，他突然長嘆一聲，說：「孔子四十歲的時候，就已經對自己的人生沒有什麼困惑了，孟子同樣在四十歲的時候能夠做到不動心，不受世俗所累，盡心體天。眼下，我已經過了這個年齡，可依舊不知道忙忙碌碌爲的什麼，真夠愚蠢呀！」這一聲嘆息後不久，他的性格發生了巨大的變化，言行舉止一改多年的謙恭有禮，變得狂放不羈，如瘋如癲，因陝西關中人稱「瘋人」爲「害風」，便叫他「王害風」，親戚友人們爲此都躲著他。他的人生也出現大翻轉，從而走上了修真悟道的道路。

北宋末年，兵荒馬亂，士族們皆不願意爲金人效命，遂紛紛選擇歸隱山林，終南山中能人異士尤多。他們平常多在山裡修行，極少跟世人接觸。西元 1159，王重陽四十八歲。6 月的一天，王重陽在甘河鎮集市上醉酒後遇見兩個人，他們身披氈衣，舉止、裝扮異常，一看就是住山之人。他於是在一旁留意觀察了一陣子，然後找到一個合適的機會，上前向他們恭敬行禮。此二人見狀，並沒有馬上回應他。其中一個人端詳了他好一會兒，隨後緩緩地講了一句，「此人值得教化」，當時便傳了他幾句內丹修煉的口訣。後來，王重陽自敘此事說：「四旬八上始遭逢，口訣傳來便有功。」[3]第二年中秋，王重陽竟然再次偶遇見這兩人。這一回，王重陽二話沒說，趕忙上前叩拜。二人於是又傳他五篇秘語，並囑咐他說，天機不可泄露，你熟讀記誦後，要立即投入火中燒掉。二人還不忘提醒他，要盡快去往東海，投譚捉馬（暗指收徒譚處端和馬鈺）。這就是王重陽遇僊的故事。至於所遇僊者何人，歷來沒有明朗的說法，故此處略去不談。

甘河遇僊之後，王重陽將名字改爲王喆，是希望借此警示自己：既是反省過去，也是立定心志，向道而生。此時，王重陽深知，自己雖因高人指點，已看破人生無常和虛幻，但要真正領悟生命之真諦，還需艱苦修煉纔是。於是，「行丐於鄠杜終南間，舉止亦若狂者，人莫測也。」[4]他不顧眾人恥笑，告別妻女，隻身一人到終南縣劉蔣村隱居。

2.活死人墓裡苦修

[1] 張繼禹主編《中華道藏・七真年譜》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 69 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・王嚞》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 580 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・王嚞》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 580 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・王嚞》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 580 頁。

西元 1161 年，王重陽轉移到終南縣南時村隱修。在那裡，他挖了一個洞穴用來獨居和修煉。此穴高封數尺，被後人稱爲「活死人墓」。墓穴之上，王重陽鄭重其事書有「王害風之靈位」六字，並在洞穴四角種植海棠和梨各一株。有人不解，問他爲何如此。重陽回答說：「吾將來使四海教風爲一家耳。」[1]即是爲了日後天下的教化風俗歸於一道。之後，他就在「活死人墓」裡靜心修煉，一面精心研讀所得秘文，一面深入禪修，參悟世俗凡塵和僊境真空之殊異，反覆思量善惡果報。總之，從「甘河遇僊」到「活死人墓」修煉，是王重陽人生歷程的一個重大轉折時期。

西元 1163 年，王重陽結束第一期閉關，填埋墓穴，遷回劉蔣村。再次結廬築庵[2]，開始第二期閉關修煉。經過幾年苦修，王重陽已經有所妙悟，言談舉止灑落脫俗，時有方外（世外）之言坦露而出。這些舉動，在外人看來，自然難以理解。「肆口皆塵外語，鄉人素待以害風，故莫審其意。」[3]大家感覺眼前這個王重陽，依然如此瘋癲，讓人難以理解，與原來的王「害風」並沒什麼兩樣。時間久了，眾人不免都嘲諷和捉弄他，更不把他的話當真。

西元 1167 年 4 月，王重陽又做了一個驚人舉動：一把火燒了閉關的茅庵。在大家紛紛救火之際，他竟自顧自翩纖起舞，著實讓人困惑不已。這時，有人便站出來，厲聲質問他，您這是在做什麼？自己的房子點了不說，還如此幸災樂禍，您不會真瘋了吧？重陽先生見狀，不緊不慢地回答說，在你們看來，我王某人就是一個瘋子。可你們不知道的是，這些對於此刻的王某人來說，已經不重要了。房子燒了，是爲了跟過去徹底告別，了斷一切牽掛。過去就此算盡。至於這個房子，後人會把它修建起來的。重陽先生曾專門就此事，寫有一首《踏莎行・燒庵》[4]的詞：「數載慇勤，謾居劉蔣，庵中日日塵勞長。豁然真火瞥然開，便教燒了歸無上。奉勸諸公，莫生悒怏，我咱別有深深況。惟留灰燼不重遊，蓬萊路上知來往。」

重陽先生火燒茅庵一事，證明他已得道。之後，他便向眾人辭別，聲言到東海「捉馬」。東行傳道期間，王重陽入世救度的功業有了起色，最爲後人稱道的，就是與七位弟子之間師道傳心的故事。

西元 1169 年秋天，王重陽讓自己的弟子王處一、郝大通留在昆崙山，攜馬鈺、譚處端、丘處機、劉處玄四人西歸，到達汴梁後幾個月便僊逝，享年五十八歲。明代《正統道藏》收錄了重陽祖師以下傳世著作：《重陽全真集》《重陽分梨十化集》《重陽教化集》《重陽真人授丹陽二十四訣》《重陽真人金關玉鎖訣》《重陽立教十五論》等。

重陽先生逝世以後，他的思想以及全真教的發展，在其弟子「全真七子」的弘揚下名傳天下。

㈡丹陽真人馬鈺[5]

馬鈺（1123—1183），今山東牟平人。原名從義，字宜甫，入道後更名鈺，字玄寶，號丹陽子，世稱馬丹陽，是全真道祖師王重陽在山東遇見的首位弟子。重陽祖師逝世後，馬鈺成爲全真道第二任掌門。在道教歷史中，他與王重陽另外六位弟子合稱爲「北七真」，後被視爲全真教遇僊派祖師，著作有《洞玄金玉集》《漸悟集》《丹陽真人語錄》等。

1.初遇恩師

馬鈺是重陽祖師到達寧海州（今山東省煙台市牟平區）度化的第一位弟子。據史書記載，寧海馬家是東漢伏波大將軍馬援的後裔。五代十國時，馬家爲了躲避戰亂，舉家從陝西遷到山東牟平。到了此地，族人們

[1] 張繼禹主編《中華道藏・七真年譜》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 70 頁。
[2] 「結廬築庵」：指建房舍，此處指重陽建閉關茅舍的意思。「結廬」和「築庵」可分開單用，如陶淵明詩句「結廬在人境，而無車馬喧」；又有鄒浩詩句：「築庵寄傲知幾年,但見日月忙如織。」
[3] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・王嚞》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 579—583 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・重陽全真集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 318 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・馬鈺》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 583—587 頁。

秉承祖訓，繼續以儒立身，詩書繼世，以寬厚仁愛行善鄉里。不出幾代，其家族便已積德深厚，在鄉里有著極好的口碑。到馬鈺父親一輩，馬氏一族已是當地家產豐厚的富豪之家，被稱爲「馬半州」[1]。

未遇重陽祖師時，馬鈺已經與修道人士有所來往。這與他的一個夢有關。史書記載，一天晚上，馬鈺入睡不久，便恍惚看到兩個穿著褐色粗布衣服的人出現在自己面前，其中一人的衣服兩肩打有白色補丁，非常顯眼。不知爲何，這人突然在他面前跪了下來，哭訴道：「我們這十萬人的性命，如今就在您的手上呀！」說完就往南側的巷子裡跑去。馬鈺聽後，一頭霧水，爲了弄明白這話的意思，他二話沒說就跟了進去。進去後，他突然發現，這不是隔壁屠戶劉清家嗎！剛想到這裡，一抬頭，他發現自己眼前正矗著一面牆，上面清晰地寫有幾行字。湊近一看，馬鈺不禁渾身發冷：「我們這十萬人，都是己亥年出生，大部分在辛巳時都被殺了。如果您再不慈悲救度我們，我們會一直在枕邊騷擾您！」夢到這裡，馬鈺就被驚醒了，沒等自己反應過來發生了什麼，隔壁便傳來一陣陣豬嚎聲。出於好奇，馬鈺便披衣前去想看個究竟。等他走到跟前，發現地上有兩頭豬正被結結實實地綁著，等著被宰殺。其中一頭，兩肩斑白，竟跟自己夢裡的情景一模一樣。這時，他纔恍然明白，夢中的那個人就是這頭豬！而辛巳恰好是屠戶劉清出生的干支紀年。

之後，馬鈺時常會想到這個夢，總覺得它是在暗示什麼。爲了徹底弄明白，他請來一位方士，順便也問了自己的壽歲。沒想到，他這一問還真問出了心病。方士的答案是，您活不過四十九歲！當時，馬鈺已經四十四歲了，倘若果真如此，他最多隻剩五個年頭了。作爲正值人生壯年的當家人，他向來爲人謙和，妻兒子侄滿堂，且深受鄉人愛戴，卻突然要面對自己的生死問題，很難想像，這個殘酷的消息會令此時的馬鈺承受多麼大的心理壓力。他感慨道：「唉，生死真是不由自己呀！果真是這樣的話，那不如多跟有道的人交往，說不定還能多活些時日。」幾天後，馬鈺在家中宴請賓客，在他們下棋時，馬鈺無意間說了一句：「這一步如果走得對，就可以不死啦！」所以可見，命卜一事，對他的影響巨大。

而他的師父——重陽祖師，正是在這個時候出現的。在經過一段相識、相知、相信的磨煉後，他們最終締結了神聖的師徒聖約，爲後世留下一段段膾炙人口的師道傳心之佳話：

西元 1167 年 7 月的一天，即他們師徒二人第一次見面前的一段時間，馬鈺曾與幾位老友在怡老亭相聚飲酒，酒酣賦詩。馬鈺乘興賦得一首，詩曰：「抱元守一是工夫，懶漢如今一也無。終日銜杯暢神思，醉中卻有那人扶。」[2]

當年中元節後一天，馬鈺再次與朋友們相聚怡老亭。這一次，誰也沒有想到，一位陌生道士出現了。此時，重陽祖師早已預知有此緣分，故不請自來，先他們而到。當幾位到了亭子，發現一位陌生道人時，不免有點驚訝。見此情景，其中一人率先向重陽祖師行禮作揖，恭敬地上前問道：「看您一身布袍竹笠，想必是從很遠的地方來。敢問道人，如此頂著酷暑到此，不知所爲何事？」重陽祖師回答說：「先生此言有理，這都是我們過去累世積下的緣分，所以才能夠相聚此處，方與諸位賢達有此一晤。」

隨後，馬鈺便請重陽祖師吃西瓜，卻見重陽祖師拿起西瓜，直接從瓜蒂吃起。馬鈺不解，追問原由，重陽祖師只簡短說了幾個字：甜從苦中來。馬鈺接著又問：敢問道人，您是從什麼地方來？重陽祖師說，這一路上可謂路途遙遠，粗算也有上千公里。我之所以如此長途奔波，只爲扶一迷醉之人。重陽祖師此話一出，馬鈺心裡一下子暗自驚奇：我此前作的一首詩裡有「醉中卻有那人扶」一語，難道眼前這位先生跟我有什麼關聯？馬鈺繼續問道：敢問先生，什麼是道？重陽祖師說：五行不到處，父母未生時。如此一席坐談，馬鈺深覺與重陽祖師投緣，因此二人相談甚歡。

2.百日鎖庵 分梨十化

[1] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・丹陽馬真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 40 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・馬鈺》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 584 頁。

初次見面後，馬鈺決定將重陽祖師邀至家中小住幾日，以便多多請教，並時刻以師禮侍奉。一日，馬鈺就設立庵堂一事請教重陽祖師，祖師隨手選中一地，此地恰好正是馬鈺某日夢到之處。馬鈺清晰記得，夢中有一隻儜鶴正是從這個地方破土而出。隨後，馬鈺聽從重陽祖師的建議，將這個地方命名爲「全真」。草庵完成後，重陽祖師又書寫了「全真」匾額，此即「全真」之名的由來。馬鈺將此庵用來供養祖師。

重陽祖師入住全真庵，馬鈺朝夕陪侍左右，互有問答，情感自然日益加深。重陽祖師開始有意識地暗示馬鈺，放下眼前這一切，隨自己出家修道。

當時，馬鈺雖有隨師出家的想法，奈何身後家室祖業俱在，倘若輕易放下，未免太過草率，遂以「家事所繫，未易猛棄」爲由暫時迴避。對此，重陽祖師也甚是理解，但同時不忘向其陳說個中利害關係，希望馬鈺能夠深切體會離鄉修道的高義和不離鄉的世俗之累。重陽祖師此番勸諭心切，在《重陽教化集》[1]幾篇序文裡，可謂歷歷在目。

對此，儘管馬鈺「由是與祖師契義日深」，但因「家貲巨萬，久而未決，其室孫氏尤難之」。於是，重陽祖師決定以實際行動再來勸化。西元 1167 年農曆十月初，重陽祖師隻身一人鎖庵閉關，開始大發神威，以示家風。當時，膠東天氣已是隆冬時節，草庵裡也衹有筆、硯、布衣、席、枕、草鞋等簡備用品，不曾有任何取暖之資備，風雪從四面八方透進來，且重陽祖師只日中一餐。如此條件下，重陽祖師卻「形神沖暢，如在春分和氣中」。不僅如此，祖師每日還要應窗外求詩者之願，爲他們寫詩。史書記載，這個時候的重陽祖師揮毫潑墨，頃刻即成，且硯水不冰。重陽祖師有詩記之：

化馬鈺未肯從，欲鎖庵門坐百日，示家風以化之。鈺問先生寒冷否，遂以此贈之。莫慮王風冷，王風自不寒。百朝飄地過，出路你咱看。[2]

馬鈺出家的主要羈絆來自家室，即他的妻子孫不二。爲此，重陽祖師決定採用重點突破。既然「其室孫氏尤難之」，就索性夫婦兩人一同度化，如此才有了後來的「分梨十化」一事。馬大辨《重陽分梨十化集•序》[3]言：「是孟冬初吉（農曆十月初一），賜渾梨，令丹陽食之。每十日索一梨，分送於夫婦，自兩塊至五十五塊。每五日又賜芋栗各六枚。」

分梨十化是重陽祖師度化馬鈺的標誌性事件，各史傳多有記載。梨者，顧名思義，離也。分梨，即分離也。王重陽分梨與馬鈺夫婦吃，用意顯然是要夫婦二人分離，好隨其出家修道。不僅如此，重陽祖師還借助神通，託夢顯異等善巧方便來警示和勸誡此夫婦二人。

全真庵與馬鈺的宅邸中間隔了一條街。重陽祖師能一邊身在庵中默坐，一邊出陽神和馬鈺飲酒暢談。史書記載：「屢出陽神來坐閣中，先生遣人瞻之，則庵中儼然默坐。」[4]

永樂宮重陽殿壁畫上共計有四十九幅重陽祖師的畫，其中有十二幅是描述祖師在全真庵度化馬鈺夫婦的內容，這裡暫舉一例，以示其如：

《誓盟道戒》[5]：重陽祖師以丹陽夫婦，雖聞妙道於彼，愛於舊習，時有所犯。隨犯警之以地獄，復受之以道戒，誓盟其心。庶使以戒護定，定而生慧，洞見道源，超出生滅，而大慈循循善誘之心，故可見矣。

總之，爲了讓馬鈺能夠迴心向道，重陽祖師可謂是煞費苦心：一方面贈詩勸說，一方面又以分梨、贈栗、芋的方式暗示脫離俗累，修學正道，還通過種種神通來善巧度化他們。

[1] 見張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 359—382 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・重陽全真集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 291 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・重陽分梨十化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 383 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・丹陽馬真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 41 頁。
[5] 《文物 1963 年 1—12 期》（第八期），文物編輯委員會，文物出版社，1963，第 531 頁。

就贈詩勸說一事，《重陽教化集》裡收錄有近二十首之多，從中可以看出師徒二人之間的言語機鋒。許多史書都說馬鈺「夙賦聰明，長通經史」[1]，「爲文，便能入第一等」[2]，「通五經……兒時，常誦乘雲駕鶴之語」[3]。中年時期，馬鈺進一步傾心道學，見聞自是不俗。所以，就詩文才思上，馬鈺其實並不輸於重陽祖師。也正因如此，身爲師父的重陽祖師頗爲擔心。他擔心的是，馬鈺如僅僅止於才思、理念、辭章，必然於悟道有礙，是障道之因。爲此，重陽祖師專門寫了一首《贈丹陽》[4]的詩，另提有「見丹陽每和詩詞篇篇猛烈，有凌雲之志，然未識心見性，難以爲準，故引古詩云」，希望引起馬鈺的警覺，其詩云：「一種靈禽舌軟柔，高枝獨坐叫無休。聲聲只道燒香火，未必心頭似口頭。」師父贈詩後，馬鈺立即附上一首繼韻詩，表達自己毫不含糊的堅定：「口善心慈性亦柔，萬種塵緣一旦休。若是心口不相應，願受鐵鉗拔舌頭。」[5]

就這樣，功夫不負有心人，恩師的一番苦心經營，最終換得浪子回頭。1168 年正月的一天，馬鈺最終下定決心，執弟子禮，從師入道，不計過往，不受後有。馬鈺《漸悟集》中錄有一首《採桑子・夢覺醒悟》[6]，記下了當時的所感所想，詞云：

重陽師父百端誘化，予終有攀援愛念。忽一夜，夢立於中庭，自嘆曰：「我性命有如一隻細瓷碗，失手百碎。」言未訖，從空碗墜，警哭覺來。師翌日乃曰：「汝昨晚警懼，才方省悟。」馬鈺以詩記之：呂公大悟黃粱夢，捨棄華軒，返本還源，出自鍾離作大僊；山侗猛悟細瓷夢，割斷攀緣，煉汞烹鉛（指道家的修煉之術），出自風僊性月圓。

至於家室妻兒財產，馬鈺「以資產付庭珍輩，以離書付孫氏，入世求乞」[7]。對於妻子孫氏，馬鈺在自己的另一部《洞玄金玉集》中錄有《爇（ruò）心香・本名行香子・夫婦分離》[8]詞一首。該詞既是表明自己修道的決心，同時也勸勉妻子，希望她也離塵修真。內容如下：

你是何人，我是何人？於伊家，元本無親。都緣媒妁，遂結婚姻。

便落癡崖，貪財產，只愁貧。

你也迷塵，我也迷塵。管家緣，火裡燒身。牽伊情意，役我心神。

幸遇風僊，分頭去，各修真。

正式離家入道，重陽祖師爲其更名爲馬鈺，字玄寶，道號雲中子，後改爲丹陽子，改變裝束，「自此易粗衣，分三髻」。「三髻」同「三吉」，是王重陽之名——「嚞」。

3.煙霞洞內師徒苦修

入道初期，馬鈺熱情十分高漲。《洞玄金玉集》中有《清心鏡・嘆前非》[9]一詞，云：

初出家，訪道友。恰似猛虎，下山遊走。未曾經、鍛煉頑心，輕觸著哮吼。

炫多能、誇好手。抄錄名方，專行拯救。平胃散，雖則全無，窮氣藥煞有。

從中不難看出，此時的馬鈺，意氣風發。但其中依然透露出他往日凡塵中的頑心痼疾。這些細微處，往往會表現在平日與道友相處的過程中，即免不了要大唱高調，甚至是強詞奪理地向道友灌輸他的道理。這些在師父重陽看來，都是需要去掉的。畢竟，一個俗心之人，無論如何都是無法真正領悟心性道妙所在。爲了使馬鈺的心性徹底轉向真道，重陽祖師繼續採取手段。

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・丹陽馬真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 40 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集序》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 359 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・馬鈺》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 583 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 371 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 371 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・漸悟集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 493 頁。
[7] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・馬鈺》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 584 頁。
[8] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 448 頁。
[9] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 455 頁。

西元 1168 年 2 月，重陽祖師帶領馬鈺等人，前往昆嵛山煙霞洞進行苦修。王重陽倡導苦行，與他本人修道的經歷有很大關係。在他看來，出家不一定就代表了真清淨，修道不止於修身，更重要的是修心。人心猿意馬，片刻不得安寧。苦修是爲了達到身心清淨，從而顯現真性。

煙霞洞狹窄昏暗，設備簡陋至極。重陽祖師在此給馬鈺上了第一課：三移床三更飯。

一天夜裡，人靜燈滅後，馬鈺聽到師父叫他：「徒兒，我的床睡著不舒服，你起來幫我移一下，換換位置。」馬鈺二話沒說，隨即起身，按照師父的吩咐做了。剛躺下，師父又說自己肚子餓。馬鈺趕緊又起來做飯，並親自端給師父。剛躺下沒多久，馬鈺又聽到師父叫他，說剛纔移的床不合適，睡著還是不安穩，馬鈺再次起身爲師父移床。這回，馬鈺並沒有急著睡下，過了好一會兒，見師父沒有動靜，才準備合眼睡去。就在這時，師父又叫他，說剛纔做的飯有點不合胃口，得重新做。馬鈺於是第四次起身爲師父做飯，做好後，親自端給師父。又沒多久，重陽祖師再叫他起來挪床，後來，又叫他重新做飯。就這樣，一晚上如此這般反覆三次，移床做飯，移床做飯，移床做飯。整個過程中，馬鈺並沒有因此感到不耐煩，反而是恭謹隨侍如一。事後，重陽祖師就此賦詩一首，贈予丹陽。詩曰：

故把床移食更移，三三如六怎生知，教公會得雙關意，雪裡瓊花總是誰。[1]

馬鈺隨後和韻曰：

能可移山誌不移，蓋因玄妙頗通知，雙關未曉需求告，除了師尊更問誰？[2]

重陽祖師對馬鈺這位愛徒寄予厚望，愛護的最佳方式就是讓他盡快成長，以堪大用。其心情之急切，用心之良苦，在《黃鶴洞中僊》中袒露無遺，詞云：

餘在煙霞洞，與丹陽抵足同眠。向曉，因令丹陽舒過手來，摸我後腰間，近日生起疥，有半指厚，緣我急圖爾等。作《黃鶴洞中僊》[3]：

有個害風兒，海上尋良价。只爲心頭忒緊圖，意馬隘，惹出渾身疥。

款款細搜求，日月年時賽，遂得中央四寶珠，祿馬快，走入關西界。

對此，作爲弟子的馬鈺同樣以詞賦韻，回應恩師期許，表達自己的態度與決心：

三髻馬山侗，未稱真奇價。恣縱心猿放耍顛，馬兒隘，憋出吾師疥。

驀想死生危，宿世因緣賽。寶內忻然佔一珠，馬風快，奔赴秦川界。[4]

4.患病害頭痛，破戒被趕走

煙霞洞閉關苦修，對於重陽祖師而言，已是家常便飯，過去在劉蔣村等地都是如此。對這樣的生活，馬鈺難以長久堅持。他過去是在大富大貴的環境中長大，吃喝穿戴不愁，閑時還能與故友吟詩作對，飲酒賞月，安逸得很。眼下這般生活，馬鈺雖有心接受，但畢竟積習太重，一時難返。恩師期待心切，馬鈺心裡明白，自己也著急。這些加在一起，一下超過了他身心所能承受的極限。苦修閉關一段時間後，馬鈺突發偏頭痛。重陽祖師《贈丹陽》[5]中寫道：「挈丹陽居昆嵛山煙霞洞。因心未死，於是感疾患偏頭痛。其痛不可忍，有若斧劈。」重陽祖師只好「令其下山在家調治」。

一日，重陽祖師對弟子們說：「昨日馬鈺喝酒了，想必是違背了規矩。」於是，便派人去查看，一查才知，馬鈺用酒服藥，不覺用過了量，導致頭疼更加嚴重。探視者回稟說：「馬鈺快要死了。」重陽祖師「聞之，因鼓掌大笑曰：『我來欲化爲神僊，肯教死了？爲他不信，感此疾。』」[6]

---

[1] 上二首詩同見張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 371 頁。
[2] 上二首詩同見張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 371 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 375 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 375 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 374 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 374 頁。

重陽祖師愛徒心切，親自出手，施以道術醫好了他的病。同時，祖師還捎去幾句話，警告馬鈺。

乃寄真言云：凡人學道，先須依此一十二字，斷酒色財氣攀緣愛念憂愁思慮，自今後，更無言可說。如不依此，便做靈丹，性命亦不能了。[1]

由此可見，重陽祖師對馬鈺喝酒破戒一事極爲生氣。在此之前，重陽祖師曾專門就吃酒的事情對馬鈺有過勸導，《知丹陽吃酒贈頌》[2]：

道成尚吃酒，豈惜千年壽。訪飲若依前，不過四十九。

當時，馬鈺對祖師的勸導也是聞言立止：

誓戒糟漿酒，玉液增靈壽。凡聖兩俱忘，得得真九九。[3]

但這一次，馬鈺根本沒有覺知到破戒違誓的後果之嚴重。爲了警醒他，讓他好好悔悟，重陽祖師決定重重懲戒他。當馬鈺病好要求上山隨師一起修行時，重陽祖師斷然拒絕。爲此，重陽祖師專門寫下一首詩，詩云：

清淨修行合上真，敢將此語昧天神。爲公不信偏頭痛，顧我無緣正法親。

苦口怎知良藥味，甘心猶戀入迷津。如今轉入塵勞夢，難做惺惺睡覺人。[4]

詩中重陽祖師毫不留情，直接訓斥馬鈺欺昧神明，貪戀紅塵，很難再談修道。馬鈺收到後，生怕師父不要自己，便想趕緊回昆嵛山。王重陽則用激將法，作詩《聞丹陽欲上昆嵛山以詩寄之》[5]，再次拒絕：

公住山時我下山，我心終是厭愚頑。斷弦無續寧成曲，覆水難收已不還。

昔日謾傳千口氣，經今轉隔萬重關。不如只作塵勞客，相見之時免厚顏。

馬鈺見狀，深知自己破戒違誓，後果很嚴重，爲了讓師父不失對自己的信心，趕緊回詩表明決心。遂有《丹陽次韻》：

戀他愛海與恩山，豈覺癡心忒煞頑。深謝風僊相引出，莫愁馬鈺卻歸還。

要登雲路開瓊路，牢閉金關闡玉關，烹煉大丹丹不漏，自然得見內容顏。[6]

重陽祖師依然未允。西元 1168 年 9 月，王重陽帶其餘幾位弟子從昆嵛山遷往文登姜氏庵時，明令告誡自己的徒弟，如果馬鈺來了，絕不收留。馬鈺果然追隨而來。重陽祖師傳話給馬鈺說：「今相見，以後不相見；要以後相見，今不相見。」[7]不得已，馬鈺只好獨自到山下乞化修行，在縣北的蘇氏庵內落腳。

後來，馬鈺曾就此事，吟誦一篇《自戒》[8]：

我因醉裡曾疏脫，誓不銜杯。識破浮財，氣不閑爭色怎埋。免非災。重重得遇修行做，洗滌靈台。保護靈胎。直待靈珠變個孩。赴蓬萊。

就這樣，因爲吃酒一事的惡果，馬鈺長達數月不得親近恩師。直到農曆十月初，馬鈺才好不容易有一次機會見重陽祖師。這一次，重陽祖師鄭重其事，不僅命令馬鈺立下誓約，同時還要他燒掉自己的親筆誓狀。至於馬鈺所立誓狀內容，史料沒有具體記載，《重陽教化集卷一》裡的《丹陽繼韻》[9]或可以作爲參照：

伏降我相，求乞道糧。……捐棄財產，違別家鄉。定無見短，決要行長。以志爲主，以心爲香。男兒決烈，意沒彷徨。若是退道，即時死亡。身遭苦楚，家無吉昌。永沉下鬼，萬劫受殃。形骸俱喪，魂魄俱亡。立此盟誓，請師審詳。

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・馬鈺》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 585 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 372 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 372 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 374 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 374 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 374 頁。
[7] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・馬鈺》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 585 頁。
[8] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 452 頁。
[9] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 369 頁。

馬鈺另有《滿庭芳・立誓狀外戒》[1]一詞，或許亦是當日立誓狀之後，所留下的戒約：

專燒誓狀，謹發盟言，遵依國法爲先。但見男兒女子，父母如然。永除氣財酒色，棄榮華、戒斷腥膻。常清靜，更謙和恭謹，無黨無偏。布素婪耽度日，飢寒後，須憑展手街前。不得貪財誑語，詐做高賢。常懷慎終如始，遇危難、轉要心堅。如退道，願分身萬段，永鎮黃泉。

隨後，重陽祖師再贈他一首詩：

擲下金鉤恰一年，方吞香餌任綸牽。玉京山上爲鵬化，隨我扶搖入洞天。[2]

馬鈺立即繼韻一首（名《丹陽繼韻》[3]），報恩師期許之情，以銘此生志願：

風僊化我已經年，悟徹吞鉤任線牽。參從本師雲外去，功成決上大羅天。

第二年（1169）五月十一日，重陽祖師與馬鈺見面，贈了幾首詞，但依舊不讓他一起住下。幾天後，重陽祖師再一次將馬鈺趕出去。一直到了南京後，重陽祖師才正式同意收留他，讓他一起住下來。煙霞洞苦修害病、破戒違誓風波，至此才算徹底了結。

5.行乞二三事

重陽祖師對馬鈺格外煉心之事就是讓他斗貧，目的是要消除他過去在富貴安逸生活中養成的各種習氣，故多次讓馬鈺出去行乞。

其中一次，發生在師徒們回到寧海州金蓮堂期間。重陽祖師叫馬鈺在自己的家鄉寧海沿街行乞，可是馬鈺以曾經發過誓願以後不再回家鄉爲由，表示拒絕。重陽祖師大發脾氣，對馬鈺一個勁兒地打，一直打到快天亮才罷手。這一段經歷，馬鈺自己同樣寫進了《丹陽真人語錄》[4]當中：「祖師嘗使弟子去寧海，乞化些小錢米（零錢），我要使用。弟子道，教別個弟兄去後如何，弟子有願，不還鄉里。祖師怒打，到平旦而止，打之無數。吾有退心，謝他丘師兄勸住，迨今不敢相忘。」

緊接著還錄了相似的一條：「在鄉時，祖師令弟子入萊州乞化。到數日，意猶遲疑，夜夢師曰：來日長伸著手，做條好漢，上街展手。（初妄心障退，故師發此言也）。師曰：回鄉中，初上街，祖師令總一頭小角兒，面上以脂粉搽之。私心云：不怕撞著兒女相識，只怕撞親家。每思到范明叔宅，欲少歇，見太親先在宅中，自云這回休羞麼。」[5]從這段自述中不難看出，剛開始的時候，馬鈺是很猶豫的，儘管已經回到家鄉好幾天了，但心裡顧慮重重。當夜，他就夢到了師父。等到好不容易鼓起勇氣要上街乞討了，重陽祖師還要把他裝扮成一個不男不女、不倫不類的人。馬鈺不禁心裡嘀咕起來，其實倒不怕撞見兒女，怕就怕遇到親家，這樣很沒面子。殊不知，這些在重陽祖師看來，都是一種執著，無論是誓不還鄉，還是顧及面子，都是障礙。爲打破其有爲之心，王重陽決意要他上街乞食。馬鈺不去，便打了他一夜，還把他趕出了金蓮堂。

行乞一事，對馬鈺的衝擊很大，可謂一生受用。在他不同的詩詞集裡，對這一段經歷都留有記述，如下：

《蕊心香・上街化導》[6]：

師父重陽，真個真師。教馬鈺、專做貧兒。

生涯清淨，活路無爲。應撫心琴，調龍虎，飲刀圭。

誓不山東，緣在關西。且和光、混俗隨時。

笊籬閑把，惟望人知。願不蚤歸，休空過，疾修持。

《十報恩・上街求乞》[7]：

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・丹陽神光燦》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 480 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・馬鈺》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 585 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 375 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・丹陽真人語錄》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 407 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・丹陽真人語錄》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 407 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集卷七》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 448 頁。
[7] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集卷七》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 447 頁。

人人休惜一文錢，好與貧兒且結緣。暗暗還賢增萬倍，明明助我養三田。

捨慳自是開心地，割愛方能達妙玄。一日悟來離苦海，逍遙物外共修僊。

《踏雲行・師父引馬鈺上街求乞》[1]：

不說龜毛，無論兔角，幻軀閑想如蟬殼。怎生亦得顯金容，箄來全在心知覺。

志不迴環，道非遙邈，洞天白雪成紅雹。化爲自在個靈童，自然掌握長生藥。

《蘇幕遮・鄉中上街求乞》[2]：

捨家緣，須用斧。劈碎恩山，豈肯重修補。

猛烈灰心尋出路，自在逍遙，認個清閑處。

有因緣，方可悟，改變衣裝，道服惟麻布。

莫訝鄉中求乞去，滅盡無明，直上青霄步。

《蘇幕遮・在南京乞化》[3]：

穿茶坊，入酒店。後巷前街，日日常遊遍。

只爲飢寒仍未免。度日隨緣，展手心無倦。

願人人，懷吉善。捨一文錢，亦是行方便。

休笑山侗無識見。內養靈明，自有長生驗。

6.與師父最後的日子

重陽祖師一向視馬鈺爲衣缽傳人，而如何把他盡快教化成一個正道弟子，是開創門風的大事。爲使馬鈺識心見性，重陽祖師在最後的時日裡，也未曾放鬆，繼續用猛烈的手段錘煉馬鈺。

抵汴梁，寓於王氏旅舍者久之，祖師於師等尤加鍛煉，責罵捶楚，逆順莫測。飲食起居，悉示僊機。[4]

史書記載，這段時間裡主要發生了這樣幾件事情。其一，吩咐身邊四位弟子繼續行乞街市，同時叫馬鈺找工匠做一輛祇能獨坐的「風車」。完工後，重陽祖師推說近日內火旺，眼睛看不見，要馬鈺點火徧照一下，因爲這句話，馬鈺當下領悟。

其二，重陽祖師從集市買來四條鯉魚，用一支柳條穿著拖了回來，然後再添上二斤羊肉一起下鍋煮到爛熟，隨後又直接把這魚羊熟食放了一個月，直至變臭。此時，重陽祖師把門下弟子召集過來，讓他們吃下去。當時，幾位弟子已戒葷腥許久，無一人敢吃。重陽祖師又挨個問了一遍，眾人都說不敢。這個時候，馬鈺見大家都不響應師父的話，就主動站了出來說：師父叫弟子吃，那弟子就吃。沒想到此話一出，就遭到重陽祖師的大聲斥責：「你自己拿不定主意，反倒是拿師父的話當藉口！」說完，就盛了滿滿一缽給馬鈺，並不忘說一句：「到了關中，可沒有這樣的東西給你吃。」此後每天早上，重陽祖師都會先叫馬鈺吃這腥臭腐壞的魚羊肉。

其三，重陽祖師讓馬鈺到市集上買酒和一種天蒸棗蜜彈子給自己吃。就此，重陽祖師點化馬鈺：「懂了沒？」馬鈺說：「悟不出來。」重陽祖師接著又是一通發作，對他打罵痛斥，過後還是不忘對馬鈺說，總有一天你會明白的。馬鈺聽過，急忙拜謝師父。祖師回他說，你祇要好好修行，修成正果就是對我最好的回報。後來馬鈺到關中後，於某一天想起師父的這段話，忽然明白了：原來一切自在心裡，只可意會不可言傳。

第四件事情，就是交託眾弟子後事。當時，重陽祖師見馬鈺他們行乞的錢物積攢下不少，於是就讓他們把這些錢全用來買木炭，放在自己睡覺的屋子裡燒。

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・漸悟集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 496 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・全真文集・漸悟集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 514 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・全真文集・漸悟集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 514 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・馬鈺》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 585 頁。

其室褊（biǎn）小，令馬鈺、譚處端入於內，劉處玄、丘處機立於外。內則不任其熱，外則不任其寒。處玄不堪而遁去。師將設三子立於床下，師曰：丹陽已得道，長真已知道，吾無慮矣。處機所學，一聽丹陽、處玄，長真，當管領之。又顧處機曰：此子異日地位非常，必大開教門者也。[1]

因爲房間太小，衹有馬鈺、譚處端待在屋內，劉處玄、丘處機站在外面。於是，室內極熱，外面極寒。劉處玄因爲忍受不了寒冷而逃跑了。於是重陽祖師將剩下的師兄弟三人叫到床前說，馬鈺已經得道了，譚處端已經入道了，我可以放心了。唯有丘處機，還要馬、劉、譚多指教，多管束著。說完，重陽祖師對丘處機說：你日後會有大作爲，一定會大開我全真教門。

西元 1170 年正月，重陽祖師正式跟身邊的眾弟子道別。馬鈺聽後請求師父留下遺言，重陽祖師說，早前我已寫了下來，留在京兆咸陽灤村呂道人庵壁裡。我再口誦一遍給你們，你們聽好：「地肺重陽子，呼爲王害風。來時長日月，去後任西東。作伴雲和水，爲鄰虛與空。一靈真性在，不與眾心同。」頌完，告誡眾弟子不要哭，便合眼走了。許是事發突然，大家都沒有任何心理準備，情急之下，又都忘了師父剛纔叮囑的話，便抑制不住嚎啕大哭。沒想到，重陽祖師忽然又把眼睜開，說這又何必呢？於是再次囑託馬鈺一些日後要注意的事情，並特別提到說，如果能去關西，就多度化一下自己的鄉人，又傳了馬鈺幾句密語，叫他不要輕易傳出去。馬鈺聽後跪了下來，表示一定做到。重陽祖師對譚處端等人說，你們的將來，全在馬鈺那裡。爲了讓他們牢記於心，便寫了最後一首詩，雲：「一弟一侄兩個兒，和予五逸做修持。結爲物外真親眷，擺脫塵中假合屍。周匝種成清靜景，遞相傳授紫靈芝。山頭並赴金華會，我赴蓬萊先禮師。」[2]寫完，擱筆合眼離世。

7.守喪掌教，教化一方

重陽祖師僊逝後，馬鈺便接管了全真教。他先是將恩師的靈柩暫時安放在汴梁，後帶領三位師弟直赴關中，將祖師僊逝的消息傳報給玉蟾、李靈陽、史處厚、劉通微、嚴處常等師友同門。之後，便到劉蔣村修復了重陽祖師當年的故庵，將其更名爲「祖師庵」，此即後來全真教祖庭。這正應了當年王重陽火燒茅庵時對周圍人所說的話：這個房子，後人會把它修建起來的。

西元 1172 年，馬鈺率領師弟三人將恩師的靈柩從汴梁遷回祖庭安葬，並守喪三年。期滿後，馬鈺、譚處端、丘處機、劉處玄四人各名其志，各自分道傳教修行。馬鈺則回到師父當年的終南祖庭，築庵環坐，繼續苦修。

經過重陽祖師的多番教化和考驗，馬鈺此時道心堅固，再無他盼，唯有成就以報師恩。苦修期間，馬鈺曾作一首《誓死赤腳，夏不飲水，冬不向火》[3]以示自己對恩師栽培之恩的感念：「我今誓死環牆內，夏絕涼泉。冬鄙紅煙，認正丹爐水火緣，師恩欲報勤修養，煉汞烹鉛。行滿功圓，做個蓬瀛[4]赤腳僊。」爲了完成師父「若達關西，化我鄉人」的遺命，加上他自己多次發誓「不還鄉」等諸多因素，馬鈺便一直留在劉蔣村傳播全真思想。

馬鈺在劉蔣村「守喪」和「坐環[5]」期間，收下不少弟子。西元 1178 年 8 月，馬鈺大道修成，出環。之後，開始在陝西各地傳教，大力教化鄉民，廣收弟子，最爲傑出的是「玄門十解元」，分別是柳開悟、來靈玉、劉真一、雷大通、段明源、趙九淵、李大乘、曹瑱、王志達、薛知微等。自此，全真道在陝西發展起來。

㈢長真真人譚處端

[1] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 582 頁。
[2] 本段王重陽的兩首遺詩均出自張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・王嚞》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 583 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・漸悟集》（捲上）（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 493 頁。
[4] 指蓬萊和瀛洲。相傳爲僊人所居之處，亦泛指僊境。
[5] 坐環，道教用語，道家把進入「圜堂」獨處修煉稱爲「坐環」，指道士築庵或築環堵（圜堵）獨居修煉，相當於「閉關」。又稱坐圜、坐缽，是全真道重要的教義規制。

譚處端（1123—1185），原名玉，字伯玉。後改爲處端，號長真子。山東寧海（今山東省煙台牟平）人，自小奉行儒家教導。他記誦靈敏，同輩中少有比得上他的。成年後，他廣讀經史，爲人慷慨，重孝義。西元1167年，因病多年醫治無效，投奔重陽祖師。病癒後，他追隨重陽入道，直至祖師僊逝。西元1174年，爲師父守孝期滿後，四師兄弟從此分別，真人去了洛陽修道傳教。西元1183年，丹陽真人僊逝後，真人接管全真教。兩年後，真人僊逝於洛陽朝元宮，享年六十三歲。長真真人爲全真教南無派祖師，著作有《水雲集》。

1.因風痹遇恩師

譚玉譚真人能跟重陽祖師締結師徒之情，還要追溯到他早年的一次患病。史書記載，有一天，譚玉應友人之約，赴席小敘。高興之餘，貪了幾杯，在回去的路上，醉意朦朧，竟睡在了路上。當時，天降大雪。他因此不幸患上風痹，行動不便，以至於影響了正常生活。後來回顧自己年輕時的歲月，譚玉寫道：「從前頑惡騁粗豪，今日存心望孽消。」[1]從「頑惡」「粗豪」的用詞看，譚玉對自己早年性格弱點頗爲清楚。

爲了醫治風痹之癥，譚玉四處求醫，用了無數針藥，都沒有效果。如此折騰下來，他已知此病非藥石可治。萬般無奈之際，他只好默默在心裡背誦《北斗經》[2]，希望可以有意外之喜。一天，他做了一個夢，夢中有一個很大的葦蓆橫空漂浮，他想跳起來把它取下。結果，欲跳前一抬頭，看見北斗星君正坐在葦蓆上面，譚玉一時受寵若驚，就地跪拜起來。夢到這裡，自己卻醒了過來。從那以後，譚玉便生起了歸道之心。

大定丁亥歲（1167）仲秋，聞重陽真人度馬宜甫爲門生，公徑赴真人所，祈請棄俗服羽執弟子禮。真人付之以頌，便宿於庵中。時嚴冬飛雪，丹灶灰冷，藉海藻而寐，寒可墮指。真人遂展足令抱之，少頃汗流被體，如置身炊甑中。拂曉，真人以盥洗餘水使公滌面，從滌之月餘，宿疾頓愈。於是公推心敬而事之，其妻嚴氏詣庵呼歸，公怒而黜之。公拜禱真人，求道之日用，真人以四字秘訣授之，遂立今之名字焉，又道號長真子。[3]

西元1167年秋，寧海首富馬鈺，拜終南僊人王重陽爲師的爆炸性新聞在寧海瘋傳。作爲馬鈺的同窗故友，譚玉當然對此非常清楚。由於馬鈺難捨世緣，十月初一那天起，重陽祖師便在馬鈺府第，南園全真庵開始坐環，鎖庵百日閉關。當時正值嚴冬，重陽祖師故示神異，不起爐灶。譚玉聽說重陽祖師的神異後，又聯想到之前的夢境，便決定到全真庵向重陽祖師求治。

譚玉風痹嚴重，拄杖而來。當時，重陽祖師正在閉關，不願意被人打擾，故一開始並沒有接納譚玉。但是譚玉並不死心，早晚守在庵外，一刻不離。就這樣過了好幾天。有一天，原本閉鎖的庵門突然自開。重陽祖師十分高興，認爲這是因緣所致，於是就叫譚玉進來跟自己同宿。

進了庵內，譚玉便與祖師攀談起來。兩人相談甚歡，相見恨晚。此間，譚玉的疾患自然受到了重陽祖師的關注。當時，已是寒冬，重陽祖師閉關的草庵裡並沒有生火取暖，睡覺也衹是枕著幹海草，裡面冷得能把手指凍掉。這樣惡劣的環境和氣候，對於道行高深的重陽祖師而言，並不算什麼，但對於風痹嚴重的譚玉，就是巨大的折磨了。重陽祖師看到譚玉難受，於是讓他抱著自己的一隻腳取暖。沒一會兒的工夫，譚玉全身就開始發熱，汗流浹背，就像置身於蒸籠中一樣。天亮之後，重陽祖師又讓他用自己的洗臉水洗漱。這樣洗漱有月餘，譚玉的風痹之癥竟然痊癒了。面對這番奇遇，譚玉萬般欽佩，折服不已，當下決定拋棄家產，希望終身隨侍祖師左右。重陽祖師並沒有立即答應這一請求。有一天，譚玉的妻子來找他回家，譚玉被她的反覆糾纏惹怒了，當場將妻子休了，下定了追隨重陽祖師修道的決心。重陽祖師於是正式攝受他，並以四字秘訣授之，賜法名處端，字通正，號長真子。同時，賜詩一首，云：「超出陰陽造化關，一心向道莫回還。清

[1] 張繼禹主編《中華道藏·水雲集》（捲上）（第二十六冊），華夏出版社，2004，第526頁。
[2] 《北斗經》，道家經名，全稱爲《太上玄靈北斗本命延生真經》。
[3] 張繼禹主編《中華道藏·甘水僊源錄·長真子譚真人僊跡碑銘》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第123頁。

虛本是真僊路，祇要安居養內顏。」[1]

2.拜丹陽真人爲師

西元 1170 年，重陽真人於汴梁坐化，留下遺言說：「你們幾個師兄弟未來造化如何，都在丹陽那裡了。」並留下一首詩，云：「一弟一侄兩個兒，和予五逸做修持。結爲物外真親眷，擺脫塵中假合屍。周匝種成清靜景，遞相傳授紫靈芝。山頭並赴金華會，我赴蓬萊先禮師。」[2]詩的頭一句，「一弟一侄兩個兒」，明示了他們師兄弟今後的關係。當時，劉處玄、丘處機年齡都還很小，修道進境又淺，教門日後興盛的重擔，自然要先落在年長的兩位真人身上，尤其是丹陽真人。此刻，長真真人深知，現在這個時候，唯有相互團結、相互扶持，纔不辜負恩師生前的囑託，才能讓教門事業發揚光大，造福天下蒼生。此時，必須有人站出來，帶領大家。依師父生前所託，又出於長遠和大局考慮，長真真人審時度勢，主動帶頭尊馬鈺爲師父。這一事實，雖然史書上沒有詳細記載，但在長真真人的《水雲集》[3]收錄的一首《雲霧斂》中有「認正丹陽師父語」。

對於此事，丹陽真人馬鈺表示不敢當，並作了一首《示眾師兄》[4]爲題的《蕊心香》（詞牌名，本名《行香子》）詞回復：

未至丹陽怎敢爲師，對同流說破些兒。
長生妙處似有施爲，聚五彩雲、五行氣、五方圭。
酉雉生東卯兔生西，是木金間隔之時。
淨中意會清裡心知，願早清心、早淨意、早行持。

由上可見，丹陽真人馬鈺自謙之中，時時不忘勉勵眾師兄，多多參悟師父在世時的教化，好早日修得大道。但爲了師門事業能夠廣大弘揚，長真真人還是認爲很有必要尊奉丹陽真人，於是改稱丹陽真人爲師叔，這在長真真人的多首詩詞中都有提及，如《繼丹陽師叔丫髻吟韻》[5]詩題、《藏頭拆字・其一》[6]有詩句「侄處名師叔鈺」，《贈雲陽程僊》[7]有「學取終南師叔馬」詩句等。

事實上，自重陽祖師僊逝後，丹陽真人馬鈺的確帶領自己的三位師兄弟爲教門做了不少事情。這段時間也是他們四人在一起最值得回憶的一段時光。四人先是一起爲恩師舉辦了喪禮，將恩師遺體臨時存在汴梁，隨後遵照恩師遺訓，匆匆西行入陝，參訪恩師修道初期的門庭和師友。他們在長安找到史處厚，對他詳細說了恩師在寧海開化、汴梁升僊的事情。史處厚表示一一認可，他們之間的交談也很投機。史處厚則把當年重陽祖師所畫的圖拿給他們四人看，畫中所示，恰好就是丹陽真人初頂三髻的形象。在長安期間，他們師兄弟四人還去了灤村呂道人庵中，在庵內采錄了家師留下的《辭世頌》。此番造訪，更加深了他們四人對恩師的崇敬和懷念之情。

逗留數日後，師兄弟四人再次向終南山出發，尋訪恩師當年的兩位同修道友和、李二公，並以師叔稱呼禮待。相會後不久，恩師當年的道友和玉蟾[8]師叔僊逝。和師叔離世前的這段時日，丹陽真人特意讓丘處機侍奉左右。與此同時，重陽祖師另兩位弟子劉通微和嚴處常也來到劉蔣村，與他們師兄弟四人相見。至此，他們四人與恩師過去的同門及弟子全部一一相會了。與此同時，丹陽真人還一邊帶領著師兄弟們繼續行乞募化，

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・長真譚真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 44 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・王嘉》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 583 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・水雲集》（卷中）（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 535 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集》（卷七）（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 448 頁。
[5] 見張繼禹主編《中華道藏・水雲集》（卷中）（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 529 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・水雲集》（捲上）（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 525 頁。
原詩爲：□開真性頭頭是,□悟元初種種非。□侄處名師叔鈺,□蓮四朵步雲歸。
[7] 張繼禹主編《中華道藏・水雲集》（捲上）（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 523 頁。
原詩爲：修行大畏是頑銅,如著頑銅沒行功。心起妄塵沉地府,意常清靜步天宮。
須依貧樂同顏子,莫要慳貪愛鄧通。學取終南師叔馬,赤窮窮地堵環中。
[8] 和玉蟾（？—1170）本名德瑾，今甘肅天水人，年青時遇一道人以神通異能點化，遂入道。曾於大定三年（1163）前往終南劉蔣村，與王重陽共居修道，前後四年。

一邊交流探討繼續苦修，同時又合力重建劉蔣村恩師的舊庵。

西元 1172 年春，丹陽真人利用行乞募化的錢，率領師弟三人將恩師靈柩從汴梁遷回祖庭安葬，並守喪三年。正是在這期間，長真真人鑒於丹陽真人對師門、同門所做的一切，遂倡議一起尊丹陽真人爲師父，以使教門更爲團結，更有戰鬥力。在居喪廬墓的三年間，丹陽真人寫下了不少勸勉師兄弟們的詩詞。現摘引幾則，共啟後學。

《梅花引・贈眾師兄》[1]：

子端午，龍蟠虎，莫使馬猿偷眼睹。氣神蘇，氣神蘇，海底靈龜，依從鼻吸呼。

女奼嬰嬌雲裡聚，欲赴蓬瀛路上去。煉江湖，煉江湖，結就金丹，方知玉性孤。

《蕝心香・勸眾師兄求乞殘餘》[2]：

物外飄蓬，餒在其中。驀然聞，撞動齋鐘。殘餘求乞，禱告玄宗。

念出家兒，無家地，道家窮。

麻麥充參，消滅屍蟲。覺虛心，實腹和沖。嬰兒跨虎，奼女騎龍。

在虛無中，來無跡，去無蹤。

《滿庭芳・蒙師父訓誨》[3]：

丘劉譚馬，四個小鮮，蒙師釣出深坑。到岸才方磨琢，取火搜煙。餐柴痛如割切，煉頑心，有似油煎。唬得悍，便常常屏氣，似不能言。

萬種千般鍛煉，賴予懲、各各志確心堅。苦處曾經樂處，退步爭先。惟恐猿顛馬劣，見人人、父母如然。常忍辱，處無爲清淨，謹謹修僊。

對師兄弟四人共同生活的經歷，丘處機《齊天樂・憶法眷》[4]詞上闋，對此有所反映，詞曰：

自東離海上，元本三洲，四人同契。異域殊鄉，同行並坐，終日相將遊戲。

談玄論妙，究方外清虛，道家真味。唱和從容，一時法眷情何義。

如今分頭迥然，苦志勤心，磨煉各逃傾逝。既是飄零，難爲會合，幽僻關山迢遞。

乾坤間隔，望落落猶如，曉星之勢。再遇何年，駕雲朝上帝。

可見，當時在丹陽真人帶領下，他們師兄弟四人精誠團結，勤加修煉，爲守庵期間清苦的修煉歲月增添了很多美好回憶。這一局面的達成，與長真真人的著意維持是分不開的。

西元 1174 年 8 月，師兄弟四人三年守喪期滿，到了要分別的時候，大家心裡都清楚以後恐怕不會再有這樣的時光了。在一個皎潔的月夜裡，他們坐在真武廟（在今陝西戶縣秦渡鎮）前，回憶起這幾年跟隨恩師出來學道修道，再到如今廬墓[5]恩師，日夜興昧，體悟丹道的種種，心中不免有諸多感嘆。就這樣，他們不知坐了多久，也不知是哪位師兄提議：每個人都說說各自今後的志向。丹陽真人因自己半生富貴安逸，染了不少習氣，故給出的是「斗貧」；長真真人以自己多年維護教門團結，調停內外，而不離本性之真，給出了「斗是」；長生真人自忖涉世未深意志不堅，易受風俗所染，立定於「鬥志」；長春真人則因自己一向灑脫散淡，擔當不足，立志爲「斗閑」。四人所言不同，但都追隨恩師，修煉心性，追求大道。之後，他們勤於修煉，大力弘道，深受世人敬仰。

[1] 張繼禹主編《中華道藏・漸悟集卷下》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 517 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 449 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・丹陽神光燦》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 491 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・磻溪集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 621 頁。
[5] 「廬墓」：古代指在爲長輩守孝期間在墓旁搭建茅草屋居住，還是指爲師守孝之意。

㈣清淨散人孫不二[1]

孫不二（1119—1182），原名淵貞，人稱富春姑，又稱孫富春，寧海州富商之幼女。入道後，得法名不二，號清靜散人（也有寫作「清淨散人」），或稱孫僊姑。西元 1167 年中元節後，僊姑第一次與重陽祖師相見。西元 1169 年端午，禮重陽祖師，棄家入道，潛心修煉。西元 1175 年到洛陽鳳僊姑洞隱修。西元 1179 年，證得大道，聚眾授徒。西元 1182 年，僊姑僊逝，年六十四。

1.恩師百般善巧度化

全真女道人孫不二原是馬鈺的妻子，她與自己丈夫入道的故事，崎嶇婉轉，算得上是古代修行史上的一段千古美談。

孫不二是一大戶人家之女，生下來就聰慧異常。她自幼受學五經、詩詞歌賦，且無不精通，長大後又嚴格恪守儒家禮法，可以說是孫家的一代才女。成年後，父母便將她許配給了寧海另一富戶子弟馬鈺爲妻。二人的結合，在周圍人看來，可謂是郎才女貌，且家好業大，日子幸福美滿，一時傾動寧海州內外。

孫不二第一次見到恩師，是在西元 1167 年。那時，她已四十九歲了。丈夫馬鈺爲了能多親近祖師，便邀請他來家裡小住。作爲妻子的孫不二，對丈夫的這些安排，自然不好當面說什麼。在孫不二的第一印象中，她是非常認可重陽祖師的。她曾對丈夫馬鈺說：我看這位恩公確實不凡。你看他面色紅潤，眼睛如琉璃一樣清澈光亮，說話的聲音低沉響亮，像一座洪鐘，說起話來也是滔滔不絕，如同永不枯竭的泉水向外噴湧，他渾身上下透著一股天地純正陽剛之氣，實在是不可多得之才，要用心招待。之後，夫婦二人對王重陽以師禮相待，並在自家的南園結庵，供其修行。

重陽祖師住下後，便計劃著說服這對夫婦棄家入道，這恐怕是孫不二怎麼也意想不到的。起初她不以爲意，覺得如此好端端的一個家庭，還有令眾人羨慕不已的幸福生活，絕不會因爲一位道者的幾句話就輕易放棄；而且雖說丈夫多年來一直有求道之心，也跟修道之人來往，但要說立即放棄眼前這麼大的家業和家人親友，在這樣的年紀去苦行修道，恐怕也不太現實。

從孫不二對此事的反應不難看出，她相當聰慧且理性、有決斷力。事實上也的確如此，她對家裡家外的事情很有主意，就連馬鈺也得讓她三分，但凡重要的事情，都是要徵求孫不二的意見，出家修道這一事，孫不二是極力反對的，所以，馬鈺自然需要認真考慮。

重陽祖師自然觀察到這個情形。他知道，要想讓馬鈺追隨自己修道，必須過了孫不二這一關。於是，重陽祖師索性決定連孫不二一起度化。於是，重陽祖師曾親自作了一幅骷髏畫，並贈詩一首，希望他們夫婦二人可以就此從化。詩云：「堪嘆人人憂裡愁，我今須畫一骷髏。生前只會貪冤業，不到如斯不肯休！」[2]但孫不二對此並沒在意。

重陽祖師只好繼續下猛藥，便有了後來的百日閉庵、分梨十化、運用神通（比如，夜間託夢等）善巧度化等故事。分梨十化是爲了讓他們能夠放下塵緣，彼此分開，安心向道；而賜給他們的栗、芋則是用來提醒告誡他們修道務必要持守的戒律。在百日閉庵分梨十化期間，重陽祖師寫下三首詩歌，贈予孫不二，以示感化。

《贈孫姑》[3]：

二婆猶自戀家業，家業誰知壞了錢。若是居家常似舊，馬公無份做神僊。

《莫思鄉・贈孫姑》[4]：

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒後集》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 661 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・重陽教化集・警丹陽夫婦》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 371 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・重陽分梨十化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 384 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・重陽分梨十化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 390 頁。

在家祇是二婆呼，出得家緣沒火爐。若會修行成鍛煉，教人永永喚僊姑。

《絕句》[1]：

二婆只識世間居，不識蓬瀛有玉壺。若肯回頭修覺悟，名傳永永喚僊姑。

但由於孫不二一直放不下家業資產，使得重陽祖師的這些苦心點化，並沒有產生實質性的效果。

一日見祖師大醉，徑造其宅，臥於僊姑寢室。姑責其非禮，怒鎖之門，使家僕呼宜甫於市而告之。宜甫曰：師與予談道不離几席，寧有此事。至家開鎖，其室已空。窺所鎖之庵，祖師睡正濃矣。姑始生敬信。[2]

百日閉庵的結果，就是丈夫出家，追隨祖師修道。這個決定，對孫不二產生了不小的影響。爲了妻子也一心向道，出家後的馬鈺同樣給妻子留下《辭家》[3]詩一首，云：「正做迷迷火院人，苦中受苦更兼辛。偶因得遇通玄妙，豈肯耽家戀富春。」此時，孫不二自然得一個人負擔起照看家庭的責任。作爲一位年過半百的當家女主人，面對此情此景，很難想像，她內心會經歷多少波瀾。

馬鈺入道後不久，就隨重陽祖師以及丘、譚、王三位師弟往昆崙山開煙霞洞居住修道。後來，馬鈺曾因爲偏頭痛而回家居住過一段時間，而馬鈺在家的修煉生活免不了會對孫不二有所影響。西元 1169 年春，重陽祖師和馬、譚、丘、郝重回寧海，本州名士周伯通遂邀他們師徒五人，入住其宅府金蓮堂。此時，參訪大眾絡繹不絕。

五月初五端陽節，孫不二獨自一人來到金蓮堂，禮拜重陽祖師，拜入門下。重陽祖師見時機成熟，便賜其道名「不二」，號「清靜散人」。隨後，孫真人燒掉親筆所寫誓狀，祖師則授其天符雲篆秘訣一則。自此孫真人正式捨離家庭，出家入道。這一年孫真人五十一歲。拜師之後，重陽祖師即教導孫真人上街乞討，並叫她到附近別處結庵修道。孫不二謹遵師命，獨處靜室，面壁苦修煉心。

到此，重陽祖師與孫不二的師徒緣分正式達成。之後的歲月，師徒二人再無機緣相見。等到重陽祖師坐化歸葬終南之時，孫真人才得知消息，於是便「迤邐西邁，穿雲度月，外雪眠霜，毀敗容色而不以爲苦」[4]。可見，當時孫真人奔赴恩師靈前的心情是多麼迫切，她日夜趕路，甚至不顧霜雪毀敗了自己的容顏。可見在她的心中，一直銘記著恩師的度化大恩。

2.向丹陽真人請教修煉事宜

重陽祖師僊逝後，僊姑如何解決自己修煉上的困惑呢？史書記載，孫僊姑第一次入關到長安，曾與丹陽真人探討了修道上的問題。丹陽真人在《洞玄金玉集》中有一首《贈清靜散人》[5]的詞對此有所顯露，詞云：「休執拗，莫癡頑，休迷假相莫慳貪。休起愁，莫害慚。聽予勸，訪長安，逍遙坦蕩得真歡。守清淨，結大丹。」這首詞似乎暗示出孫真人在修道過程中遇到了一些困惑，自己沒有辦法解答。作爲同門裡丹道成就最高的大師兄，此時勸說師妹不要有什麼顧慮，讓她盡早來一趟，把這些問題弄明白。畢竟，眼下唯有解脫是最重要的，唯有成就才能報答師恩。

對於兩人出家後的第一次見面，或許在孫僊姑那裡是有顧慮的。畢竟此前兩人曾夫妻多年，如今適不適合再見面，孫僊姑心裡游移不定；而此時，丹陽真人已得道多年，自然不會有此困擾。丹陽真人的回復既證實了這一點，也徹底打消了孫僊姑的疑慮，才有了之後二人之間「參同妙旨，轉涉理窟」[6]。

二人相互交流之後，丹陽真人鄭重贈予孫真人一首《煉丹砂》的詞，勉勵她繼續修行，爭取早日證得本源：「奉報富春姑，休要隨予，而今非婦亦非夫。各自修完真面目，脫免三塗煉氣莫教粗，上下寬舒，綿綿

[1] 張繼禹主編《中華道藏・重陽分梨十化集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 391 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒後集・孫僊姑》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 661 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 427 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・清淨散人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 52 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・洞玄金玉集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 454 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・清淨散人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 52 頁。

似有卻如無。個裡靈童，調引動，得赴僊都。」[1]僊姑應允接受後，便到別處結庵，繼續深入參悟。

西元 1175 年，孫真人再次入關，參訪祖庵，致祭祖庭，並再次向丹陽真人請教。這一次，兩人並沒有直接見面，而是以書信往來的方式進行了交流。史書記載，丹陽真人寫了一首《浪淘沙》的詞賜予孫真人，依舊勉勵她繼續修煉，以取得更高層次，孫真人作禮遙謝。

此後，孫真人向東去了洛陽，落腳在洛陽鳳僊姑的修行山洞中，繼續參悟丹道。四年之後，即西元 1179 年，孫真人證悟到重陽祖師所傳的道法，開始在伊、洛一帶[2]教化民眾，開門授徒，由此開創了全真清靜派。

西元 1182 年，孫真人歸期至。臨去當日，她把一些要留存的物件交代給門人後，語氣平和地說：「我與恩師約定的時期到了，現在我即登僊而去，到瑤池跟他老人家見面。」說罷便沐浴更衣。待一切妥當後，真人再問身邊的門人：「現在什麼時辰了？」弟子回答說：「快中午了。」真人聽後，安詳地整理好裝束，像平日修法那樣，合目端坐，啟動了坐化程序。當時，真人顏色依舊如生前那般真實自如，且在她坐化的周圍，時時能聞到異香，天上也飄來祥和的雲氣，久久不散。孫真人享壽六十四歲而逝，臨終時寫下《卜算子》[3]詞一首來記錄她修道大功告成的體悟，詞雲：「握固披衣，候水火頻交媾。萬道霞光海底生，一撞三關透。僊樂頻頻奏，自飲醍醐酒。妙藥都無，頃刻間九轉丹砂就。」

孫僊姑生前留有《孫不二坤道功夫次第》（十四首）和《女功內丹》（四首）等爲數不多的作品，後人把這些著作合稱爲《孫不二元君法語》，廣傳於世，以利後學。

據史書記載，孫真人僊逝當日，丹陽真人即有所感應，他對門人說了一句，今天會有大喜事發生。於是，便一個人自娛自樂，旁若無人地歌舞起來，弄得門人一時不知所措。沒過多久，便有人來報說，孫僊姑僊逝。這個故事，不由讓人想起莊子在他妻子過世後鼓盆而歌的故事。

㈤長生真人劉處玄[4]

劉處玄（1147—1203），字通妙，號長生子，東萊（今山東省萊州市）人。漢高祖劉邦之後，世代武官，居山東武官村，爲當地大族。祖上先輩孝悌之風相承，好善樂施。自幼喪父，事母謹孝，不慕榮華，清靜自守。西元 1169 年，從重陽祖師學道，游寓齊豫（今山東、河南一帶），乞食煉形。重陽祖師去世後，與馬、譚、丘三位師兄弟廬墓[5]守孝三年，遵師遺言隨長真真人奔赴洛陽，以遊方乞食爲生，於花街柳巷煉性。西元 1185 年繼任全真掌教，大弘教法。西元 1197 年，金章宗召劉處玄至燕都，待如上賓。西元 1203 年二月，逝於武觀靈虛宮，享年五十六歲。劉處玄著作有《道德經註》《黃庭經註》《清淨經註》《陰符經解》《僊樂集》《至真語錄》《太虛集》《盤陽集》《同塵集》《安閑集》《修真文》等，但多已散失。劉處玄弟子眾多，其中著名的有於道顯、崔道演、宋德芳等人，對其後全真教的發展貢獻巨大。

1.遇恩師

長生真人幼年時父親即已去世，遂事母謹孝，且不慕榮華，清靜自守。他們家世代居住的武官村，道僊氣氛濃郁，距離武官村附近的文峰山、大基山爲歷代名士道人居住修行之地。天性使然抑或是自幼受到外部環境熏陶，長生真人「素有出塵之志」，甚至「顧世間物無足以撼其胸中之誠，屢辭故山，欲訪異人，而慈

[1] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・清淨散人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 52 頁。
[2] 指伊河和洛河一帶，古代屬於豫州，即今天的河南南部、安徽東部和江蘇北部。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒後集》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 662 頁。
[4] 參考 1. 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編卷二・劉處玄》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 589 頁；
2. 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記卷四・長生劉真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 45 頁。
[5] 廬墓：在墓旁搭蓋小屋,指「守孝」之意。

親盼盼然未之許也」[1]（盼盼：發怒之意。盼，讀 xì），只因母親阻攔，才沒有出家。他的母親也時常有「棲隱」之意。二十歲時，母親要爲他娶妻，被他拒絕。

長生真人第一次見到重陽恩師是在西元 1169 年春。當時，重陽祖師率馬鈺、譚處端、丘處機到萊州行化傳教，在人群中，他遠遠望見了重陽祖師。長生真人對重陽祖師當時的異狀（眸子燎然）和僊聲道譽印象深刻，感慕不已。一日白天，長生真人正在休息，醒來後發現牆壁上多了幾句頌詞，最後一句說道：「武官養性真僊地，須作長生不死人。」[2]對此，長生真人覺得很是驚異，本來牆上什麼也沒有，可這字是怎麼來的？難道是哪位高人趁我睡時寫上去的？想到這裡，他便提筆把牆上的話記錄下來。等他剛剛抄錄完，竟發現牆上的字不見了。

幾個月後的秋天，重陽祖師再次攜馬、譚、丘三子從海島回來。師徒四人投宿在棲萊的紫極宮。長生真人得知後，便跟母親一起去參拜。這次圍觀的人更多，場面擁擠不堪，長生真人跟母親兩人衹能混在熙攘的人群中，遠遠地望著。重陽祖師出現時，遠遠地便看到了長生真人，便對真人招手，微笑著說：「還記得牆壁上的那幾句頌不？」長生真人當時大爲震驚，恍然大悟，當下即要拜師。長生真人時年二十三歲。據《金蓮正宗記》記載，重陽祖師對長生真人的決定非常感嘆，認爲其如「松之月，竹之雪，故不受於黃塵」[3]。祖師按照收徒慣例，寫了一首詩贈給他。詩曰：「釣罷歸來又見鰲，已知有分列僊曹。鳴榔相喚知予意，濯出洪波萬丈高。」[4]祖師給他賜名劉處玄，字通妙，道號長生子。之後，長生真人跟隨恩師離開膠東地區。後來，重陽祖師僊逝於汴梁旅邸。長生真人繼續與丹陽真人等師兄弟四人一起，西行入關，造訪長安、終南一帶，後歸葬恩師於終南劉蔣村並守孝三年，待守喪期滿，各言其志後，又奔赴各地修道傳教。

2.戒色鬥志

西元 1174 年 8 月的一天，丹陽真人、長真真人、長生真人、長春真人師兄弟四人守喪三年期滿。當夜，他們師兄弟四人坐在陝西戶縣秦渡鎮真武廟前，伴著月光，追憶過往。過了今夜，他們師兄弟四人就要各奔東西、相忘於江湖了。不知過了多久，也不知是哪位師兄提議說：咱們不妨談談各自的志向。長生真人給出的答案是「鬥志」。長生真人之所以有此一志，與他入道後的表現與反省是密切相關的。

長生真人自拜入師門後，在重陽祖師身邊一共不過三個月。在最後這段時間裡，重陽祖師對四位愛徒「尤加鍛煉，責罵捶楚，逆順莫測。飲食起居，悉示僊機。」[5]到了西元 1169 年 12 月，重陽祖師對他們的教化、磨礪更加殘酷、苛刻，甚至近乎不可理喻。徒弟們哪怕犯了一點小錯，都會招致師父百倍、千倍的斥責。但是，這些教化、磨礪對入門最晚、年紀尚輕的小師弟長生真人來講，並未起到什麼實質性作用。重陽祖師僊逝前的「燃薪觀節」一事，即是一例。當時正值寒冬臘月，數九寒天，重陽祖師將丹陽真人四子外出乞討的大部分錢物，都用來購買了柴炭，直接在室中點燃。祖師當時居住的房子很小，容不下他們五個人，祖師就令丹陽真人和長真真人待在室內，長春真人和長生真人待在室外。隨著柴薪的燃燒，屋內溫度不斷升高，異常炎熱，高溫難忍。而室外則是嚴寒刺骨，寒冷難耐。在漫長的煎熬中，其餘三位師兄拚命忍受，衹有長生真人沒有忍受住，跑掉了。《清和真人北遊語錄》中記有長春真人一則語錄，坦承初入全真門下時，「長生與俺，尚多疑心，中道幾乎變易」[6]，可見長生真人此時的認識和修道進境尚未入門。

廬墓守喪的三年時間裡，長生真人對自己心性的認識和磨煉雖有長進，但與丹陽真人、長真真人相比，還有不小差距，故對於「鬥志」，長生真人是有切膚之感的。秦渡言志之後，長生真人並沒有立即跟隨長真

[1] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記卷四・長生劉真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 45 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記卷四・長生劉真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 45 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記卷四・長生劉真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 45 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記卷四・長生劉真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 45 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 585 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・清和真人北遊語錄》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 739 頁。

真人去洛陽，而是在祖庵附近繼續修煉，如此，他可以隨時接受丹陽真人的指點。

丹陽子隱終南山，一日劉處玄至，望庵外牆而拜。時丹陽知劉心未灰，隔牆謂之曰：可去河南府參劉僊姑，去三年後卻來。劉即往之。時僊姑預知其來，盛裝以待之。劉一見心動，僊姑謂之曰：特試子耳。除了此心，汝事即了。劉即自悔，乃於洛陽花巷瓦子打坐，日化飯吃。暨三年心灰，覺有所得，遂再見丹陽。丹陽見之曰：可矣。乃授道。[1]

一天，長生真人來到丹陽真人隱修的地方，隔著草庵外牆遠遠就向丹陽真人行禮叩拜。三年廬墓守喪的相處，丹陽真人對長生真人的修道狀態非常清楚，知道他還是留戀塵世，凡俗之心沒有死透，便隔著牆對長生真人說，師弟可去河南參訪一位劉僊姑，三年後你再回來。長生真人聽到後，立即動身去了河南。

長生真人到達之前，劉僊姑就已經預知，她於是好好裝扮了一番。當長生真人見到劉僊姑時，一下子被她的美貌吸引，遂對她動了心。劉僊姑見狀，便對真人說，我如此一身打扮就是要故意試探你。現在看來，我這麼做是對的，驗證了你的心不夠清淨。你的心什麼時候清淨了，你就到家了。長生真人一聽，隨即悔悟。當下，他暗下決心：一定要讓自己這顆浮躁的心安定下來，否則實在對不住恩師和諸位師兄。

之後，長生真人獨自一人來到洛陽繁華熱鬧的花街柳巷，或人聲喧鬧的大街，整日對境磨煉自己，一面乞討化緣，一面靜心打坐。三年之後，長生真人自覺心已調整到位，就回去見丹陽真人。這一次，丹陽真人說，可以了，便向長生真人傳授道法。

㈥廣寧真人郝大通[2]

郝大通（1140—1212），名璘，號恬然子，又號廣寧子，自稱太古道人，法名大通，山東寧海人，家裡歷來富饒，世代爲官入仕，年少時父親去世，他對母親非常孝順。郝大通天賦異稟，見多識廣，洞曉陰陽、律歷、卜筮之術，傾慕司馬季主、嚴君平的爲人，以卜筮自晦[3]。西元 1167 年，重陽祖師自關西到寧海，與他首遇於卜肆[4]，他便有所悟。西元 1168 年 3 月，母親去世後，他於是到煙霞洞拜重陽祖師爲師。西元 1169 年 6 月，他辭別師父居住在鐵槎山，與王處一同修。西元 1171 年 10 月，他西行入關，在京兆府西安乞食。西元 1172 年，他欲與眾師兄弟結廬守墓，被長真真人拒絕，於是游至岐山，得一隱士授他《易》之大義。西元 1174 年 2 月，他到了真定（現在的石家莊市正定縣），在朝天門靜坐。1175 年 2 月，他到沃州橋（即趙州橋，在真定南約五十公里），默默地坐於橋上，不與人搭話。西元 1181 年，經六年苦修，他終於成就了道果。西元 1183 年至 1189 年，真人在燕趙故地傳揚教理。西元 1212 年臘月除夕之日，郝真人於寧海先天觀端坐留頌而逝，享年七十三。真人一生的著作有《三教入易論》《示教直言》《心經解》《救苦經解》《周易參同契簡要釋義》《太古集》等，但大多散失。真人弟子多數是寧海人，著名者有范圓曦和盤山真人王志瑾。

1.卜肆相遇受師點化

廣寧真人家爲寧海地方大戶，地位並不比馬鈺家低。有趣的是，如此一個富家子弟，放著瀟灑自在的好日子不過，而選擇營市占卜，可謂另類之人。真人年輕時即喜歡黃老莊列，對《易》書尤其偏愛。爲弄明白這部經典，真人著實下過一番狠功夫，故早年他便懂陰陽律歷之術，也正因此，廣寧真人對人世也就有著異乎尋常的看法，比如看淡功名，「不慕榮仕」（《金蓮正宗記》）[5]，「厭紛華而樂淡薄，隱德於卜筮中。」[6]

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・太上老君說常清經註》（第六冊），王元暉注，華夏出版社，2004，第 59 頁。
[2] 參考 1. 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・廣寧郝真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 51 頁。
2. 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒後集》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 597—598 頁。
3. 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗僊源像傳・廣寧子》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 67 頁。
[3] 自晦：隱藏自己的才能，不使自己名聲太過。
[4] 賣卜的鋪子，也就是占卜的地方。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・廣寧郝真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 51 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・郝大通》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 597 頁。

西元 1167 年，重陽祖師自關西到達寧海，一日在街上遊走，無意中發現了真人的卜肆。祖師覺得有趣，便稍作停留，有意觀察了一番，覺得廣寧真人資質稟賦確實不俗，便有意點化。祖師於是按照順序走進肆內，背身坐下。廣寧真人見狀，很客氣地說：「還請先生回頭。」重陽祖師回答說：「你爲什麼不回頭？」廣寧真人一聽，頗感驚異，知道遇上高人了，急忙起身作禮。重陽祖師二話不說，轉身就走。廣寧真人見狀，逕直關了卜肆，尾隨祖師至其住所。據《金蓮正宗記》記載，廣寧真人當時賦詩一首請教於重陽祖師，詩云：「同席諸君樂太古，未明黑白希夷路，今朝得遇達人吟，伏望先生垂玉句。」[1]重陽祖師答道：「口愛郝公通上古，口談心非神僊路，足間翠霧接來時，日要先生清靜句。」[2]廣寧真人所賦的這首詩，實是想請教祖師人生的終極問題，道家的終極之理，這些問題，想必盤桓於真人內心不止一兩天。故這次請教，不失爲一次真誠的求道之問。重陽祖師的回答也正中其意，明示他大道將行，務必要做到實證實修，清淨爲要。廣寧真人聽後，言下領悟，如走萬里迷途，一呼知返。

2.衣缽傳法

廣寧真人自第一次在卜肆遇重陽祖師後，內心便開始發生變化。心想自己這麼多年批閱《易》書，汲汲於世間因果、命運，即便如此用功，也不過委身卜肆，搬弄卦爻。重陽祖師寥寥數語，就透露出一種深不可測的智慧，一種不同於書本文字的生命真義，讓他欽佩至極。然而此時，廣寧真人雖有意於問道，奈何家中尚有老母需要贍養，他只好先放下出家之心。

之後，重陽祖師被馬鈺迎請到家中供養。他先後收納長真、長春爲弟子，勸化丹陽、不二夫婦出家。這些事情在寧海當地引發了不小的震動，自然也就傳到廣寧真人那裡。西元 1168 年初，母親去世，牽絆真人修道的最大一樁心事就此了結。喪禮結束後，真人將妻兒安頓好，便來到煙霞洞，正式拜重陽祖師爲師。依照慣例，祖師賜予名號，授記若干。

四個月後，重陽祖師將身邊所有弟子都遣去寧海乞食，只留長春真人一人隨侍。一日，重陽祖師讓長春真人下山，把廣寧真人叫回來。待廣寧真人回到山上，重陽祖師當著他的面，解下自己身上一件衲衣，將兩個袖子去掉，交予廣寧真人說，你拿去用，不要擔心沒有袖子，你自己知道怎麼補。

古時師徒道法授受，常付衣缽爲信證，稱爲衣缽相傳。最著名的就是禪宗五祖弘忍大師傳衣缽於六祖慧能大師。衣，就是傳法者所穿法衣；缽即缽盂，古代出家人用的食器。在門生心目中，師父傳衣即有傳法之意。廣寧真人從重陽祖師處領受之衣，頗耐人尋味。此衣有體無袖，暗示說師父我已經把修道的大體傳給你了，至於具體的體道悟道門徑，需你自己完成，所謂師父領進門，修行在個人。

當時，重陽祖師把主要心思都放在了教化丹陽真人身上，幾乎無暇旁顧其他門下弟子。大概考慮到廣寧真人入門之前，對《易》已有所深入，算是門下幾位弟子中聞思相對不錯的一個，故祖師權衡再三，才對廣寧真人施以此等教化，希望他對此有所領悟。

第二年（1169），重陽祖師攜門下弟子去了寧海，於金蓮堂住下。一天，廣寧真人不慎將乞食用的瓦罐打碎了。祖師聞後，什麼也沒說，另給了一個，並在上面題了一首頌詞，詞曰：「撲破真灰罐，卻得害風觀。真待悟殘餘，有個人人喚。欲要心不亂，般般都打斷，子午卯酉時，須作骷髏觀。」[3]

打碎瓦罐一事，反映出廣寧真人當時內心的真實面。瓦罐本是恩師親自所賜，如師傳衣一樣，同爲信物，本應像守護誓言一樣小心奉持，但卻被廣寧真人不慎打碎。可見，他對師父所要求的乞食修行或許並不認同，甚而有輕視之嫌，才表現出粗心散漫來。尹志平《清和真人北遊語錄》對此有所透露，其云：「玉陽大師嘗言：太古師二十八歲，山東賣卜，一日偶書一詩，其語意非得道人莫能及。後遇祖師入道，便言爲道不難。」

[1] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・廣寧郝真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 51 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・廣寧郝真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 51 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・重陽全真集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 334 頁。

[1]依此語錄所述，不難看出廣寧真人入道之初，即對重陽祖師的教化有所輕慢。因自我習氣較重，很難一下子將自己清空，難免對祖師教導採取選擇性接受態度。重陽祖師在他打破瓦罐後的題辭中，直指他修道中的致命弱點，並隱含激勸之意。

此事過後沒多久，廣寧真人似乎還無法全然接受師父的教化，就去了鐵槎山，到了同修王處一處。沒想到，王處一則直截了當地激勸廣寧真人：「既然選擇跟師父修行，就要立定苦志，師父說什麼就是什麼，扎扎實實用功，別老想著討巧。」王處一《雲光集》中，有《贈卜者》[2]一詩，應是當時激勸郝大通時所作。援引如下：

推窮天理甚分明，特與時人決困程，解察陰陽時否泰，能通日月數虧盈。

順行九曜災難及，復變三陽禍不侵，莫待無常天限至，和賢盡總落深坑。

王處一此番棒喝，令廣寧真人頗受刺激，尤其是詩題「贈卜者」而不言「贈師兄」，更令他難以接受。不久，廣寧真人再次離開，隻身西行入關去找馬譚丘劉四兄弟。見到四位同門後，他想留下來與他們一起爲師父守墓。不料，這次長真真人又讓他備受刺激：別老跟著別人腳跟轉，好不好？廣寧真人又灰溜溜地再次離開。

這一系列遭遇，都說明廣寧真人的確遭受過不少同門間看似刁難的磨煉。在真人未入道之前，曾富甲一州。然而他雖出身名門，身份卻是卜者，市井氣深重，故高慢輕狂。所以重陽祖師認爲非激之不能度化，才有背肆而坐，讓他覺得受到輕視，引發他的出家之緣。入道後，廣寧真人打破乞食瓦罐，令重陽祖師深感他短時期內很難了道，必須經歷千辛萬苦，方能去掉其散漫和傲慢之心，故有可能有意安排眾弟子勸激之，令其自成。安排他與王處一同修，是因爲王處一修行極端刻苦，對其散漫必會給予忠告、勸激，這比重陽祖師直接對其教化效果更好。不料，王處一的勸激，還是沒能讓廣寧真人認識到自己的問題。西行入關拜訪全真四子時，長真真人二次激勸，爲廣寧真人日後深入領悟重陽祖師所傳之法，起到了積極推動作用。

3.趙州橋苦修

西元 1174 年 2 月，廣寧真人到達真定（現在的石家莊市正定縣），在朝天門靜坐。默坐一年後，廣寧真人又來到沃州橋（即趙州橋，在真定南約五十公里），默然坐於橋上，不與人搭話。真人在沃州橋的苦修，是其生平最爲重要的時刻，諸碑傳均有敘述。

《金蓮正宗記》記載：「乙未歲（1175），乞食於沃州，方悟重陽密語，渙然開發，遂往橋上默然靜坐，飢渴不求，寒暑不變，人饋則食，不饋則否，雖有人侮狎戲笑者，不怒也，志在忘形。如此三年。」[3]

徐琰《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》記載：「十五年（1175），坐於沃州石橋之下，緘口不語，河水泛溢身不少移，水亦弗及。人饋之食則食，無則已。雖祁寒盛暑兀然無變，身槁木而心死灰，如是者六年。」[4]

《歷世真僊體道通鑒續編》記載：「十五年（1175），坐於沃州橋下而不語，常爲小兒輩戲，累磚石爲塔於頂，囑以勿壞，頭竟不側。河水泛溢而不動，而亦不傷。如是者六年。其所守蓋如此。」[5]

《金蓮正宗僊源像傳》記載：「十五年乙未（1175），坐沃州橋下，不語不動，河水泛溢，亦不少移，人饋則食，不饋則已，雖祁寒酷暑，兀然無變，如此者六年。其族屬親戚來視之，師皆不答，有所贈亦皆不受。」[6]

---

[1] 張繼禹主編《中華道藏・清和真人北遊語錄》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 742 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・雲光集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 650 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・廣寧郝真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 51 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・甘水僊源錄》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 131 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 598 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗僊源像傳・廣寧子》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 67 頁。

馮璧《太古集序》[1]：「蓋自韜晦，往往乞食於真定、邢洺間。過趙州南石橋之下，因持不語，趺坐留六年，寒暑風雨不易其處。童子來戲者，見其土木形骸，至以瓦石周擁其旁，師居之晏如也。昌邑君之季女，適真定少尹郭長倩。會郭夫婦，偕往真定，車騎甚都，道出石橋。問知師在橋下，駐車拜禮，以衣物存慰者甚厚。師藐然若不相識，一無所受。夫人感泣，長倩嗟異，移時而去。師於世緣堅決乃爾，故能專意於道。歲月浸久，精神感格。」

以上幾則引文意思大同小異，故此處只將最後一則《太古集序》的引文作簡單解釋：

當地有一些頑皮的孩童，見這位修道人平素如枯木一般，便拿他做遊戲，在他周圍堆了好多瓦石，真人仍安然自若，處之泰然。昌邑君，就是郝大通的從兄郝俊彥，他的小女兒嫁給了郭長倩，郭當時任真定府少尹。郭長倩夫婦一起去真定，前呼後擁，經過石橋，問知真人在橋下修煉，連忙停車禮拜，送很多衣物。而郝大通就像見陌生人一樣，什麼都不接受。郭夫人痛哭流涕，郭長倩則讚歎驚異，過了很長時間才離開。

綜上所載，均講廣寧真人立苦志，朝夕默坐於橋。無論酷暑嚴寒、冷熱飢渴，亦無論是他人的關懷與饋贈，還是侮諷狎戲，他都堅守己志，或拒或受，始終以緘默回應，即使河水泛溢也巋然不動。最後，河水竟也沖不到他的身上。

真人在沃州的苦修，包括靜坐、不語、不求、忍辱、忘形、絕塵緣等，至於爲什麼選擇到沃州橋靜坐，與劉處玄大師花街柳巷默坐是一個道理。因人心易爲外物所牽引，不易得靜，心如不能得靜，則修行根本不能入門。沃州橋爲當地之交通要衝，人來車往，音聲嘈雜，在這樣的地方靜坐，可以檢驗自己的靜定之功。最不易修行的地方，如能修成，則其效果最好。此外，客觀而言，在沃州橋這樣的熱鬧地方修行，對成道後的弘教將會很有助益。

真人曾以卜筮爲業，每日口吐蓮花、以言動人。而在師兄弟的激勸之下，真人能夠陡然醒悟，幡然悔悟，從此發奮立志。無論風霜雪雨、酷暑寒天，真人從不間斷，整日默然靜坐。即使面對洪水這樣的天災，被人襲擊侮辱這樣的人禍，六年間他始終緘口不言、身不易處。真人有此願力做如此巨大而持久之轉變，堪稱我中華之有志男兒，最後必將終成大道。

真人在沃州橋默坐了六年之久，前三年在橋上修行，後三年則坐於橋下繼續苦修。從橋上到橋下的肇因，《金蓮正宗記》講述了一段故事：

一夕天色昏冥，偶醉者過，以是蹴先生於橋下。默而不出者七日，人不知者以爲先生何往。忽值客官乘馬將過而馬驚躍，捶之不進，客遂墮馬，問左右曰：橋下必有怪事，不然，何吾馬之驚也。命左右往視之，則一道者奄然正坐，問之則不語，以手畫地曰：不食七日矣。州民聞之，爭往饋食，焚香請出，但搖手不應，只於橋下復坐三年，水火顛倒，陰陽和合，九轉之功成矣。[2]

一天黃昏，一個醉漢從橋上路過，將真人由橋上踢到了橋下，真人並不理睬，繼續在橋下默坐，附近不知情的鄉民以爲真人離開了。數天後，有一個過路人騎馬經過橋上，忽然馬受驚高高躍起，路人見狀於是加鞭催馬，但馬兒始終不願前行。路人認爲橋下有什麼古怪，便告訴身邊的人去橋下探個究竟，這才發現橋下有個道人默然端坐不動，問他也不說話，祇是用手畫地寫道：七天沒吃飯了。當地鄉民聽說後，紛紛帶著食物前來，焚香敬禮請真人出來，真人搖手不以語應。其後真人又在橋下靜坐三年，終以功成。

㈦玉陽真人王處一

[1] 張繼禹主編《中華道藏・太古集序》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 687 頁。
[2] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・廣寧郝真人》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 67 頁。

王處一（1142—1217），號玉陽子，一說號全陽子，山東寧海人（今山東省煙台市牟平區）。王處一幼年喪父，對母親非常孝順。年幼時不喜嬉戲，卻偏愛經書。七歲時，曾無疾而死，後又復生，因爲這個經歷，年少的他便對生死之理有所頓悟。十四歲時，得遇神僊，之後他的行爲舉止便不同凡響。弱冠（指男子 20 歲）之年，家人打算爲他娶妻，遭到他的拒絕。那時，他正隨母親修行老氏法（即道法）。西元 1168 年 2 月，他在全真庵禮拜了重陽祖師，正式出家入道，當時他二十七歲。二月底，他隨重陽祖師入昆崙山煙霞洞修煉，他的母親周氏也來參拜重陽祖師，祖師爲他的母親賜名德清，號玄靖散人。西元 1169 年春，他辭別祖師，隱居鐵槎山修行。西元 1169 年 4 月，祖師遷往金蓮堂，途經龍泉，用飛傘給他贈號玉陽（見下文）。西元 1178 年，他修道成功。西元 1182 年 7 月，玉陽真人赴寧海謁丹陽真人。西元 1187 年，金世宗宣召入朝覲見。承安二年（1197），金章宗召見，敕命掌教。西元 1217 年 4 月 23 日，升僊於聖水玉虛觀，時年七十六歲。

玉陽真人拜師後沒多久，即隨恩師及馬、譚、丘三位師兄弟到昆崙山煙霞洞苦修。真人自幼好道，道心堅定，入師門之前，就已按當地傳統修行了一段時間，論信心、意志以及實修遠超過其餘師兄。故拜師之後，重陽祖師極爲看好玉陽真人。故煙霞洞修煉期間，重陽祖師即將正法傳於玉陽真人。此處祖師所謂的「正法」，暗示玉陽真人之前修學內容，應有所偏，需要糾正。同時勉勵他，好好用功，珍惜這來之不易的法緣。

西元 1169 年春，玉陽真人辭別恩師，獨自一人隱居鐵槎山繼續修行。這年四月，重陽祖師帶著馬、譚、丘、郝四位弟子，從文登縣姜氏庵遷居寧海州金蓮堂。途經龍泉，發生飛傘贈號一事，此事恰好被長春真人原本記錄下來。

大定己丑夏四月，餘與丹陽等數人從重陽師自文登如寧海，時遘龍泉，日氣稍熾。師令餘等前，己執傘在後，距半里許。餘忽回顧，見傘騰空而起，餘急返走問之。云：摶扶搖而上，不知其然而然。初傘起東北，望之冉冉，墜於沙間，指其方而覓之，了無所也。時餘法眷玉[1]陽子王公隱於東海隅之查山，山到文登一百一十里，文登到傘起處又七十里。傘起乃辰時，及晡，墮傘陽公庵前，柄內僉（qiān）陽子道號往賜之焉。僉[2]字，篇韻本無，乃師之所譔。[3]

師徒幾人在四月的一個上午前往寧海，天氣稍熱，重陽祖師一人執傘走在後面，距離弟子有半里之遙。弟子們無意間回頭，發現祖師的傘已經騰空飛起，飄飄然似乎在很遠的地方落下，弟子們尋跡去找，卻了無蹤影，當時是辰時（上午 7—9 點）。後來他們得知傘在晡時（下午 3—5 點）落在了兩百里外、鐵槎山王處一的閉關洞，傘柄上刻有給王處一的道號，乃重陽祖師所賜。祖師此番賜號，舉止非凡。

不僅如此，祖師還贈予玉陽真人詩一首，題名《問內事》[4]，將內丹修煉的原理呈現其中。詩曰：

修行事理說叮嚀，祇要心中靜裡明。眼界不生龍自住；鼻門無閉虎長停；
舌根退味心神悅；耳內除聲腎水清；南北衝和同一體，東西交媾滅三彭。
木金廝伏盤桓處，嬰妊相隨自在符，結就金丹出頂上，五光射道彩雲棚。

受恩師此番勉勵後，玉陽真人在鐵槎山雲光洞進行了常人難以想像的苦行生活，練就出一個獨特的修行法門——臨崖跂（qí）立。諸多傳記記載，玉陽真人可以做到單腳站立，踮起腳跟俯瞰深淵，且一立就是很多天。看到的人對此無不瞠目結舌，紛紛稱其爲鐵腳僊。玉陽真人此種修煉方法與《莊子》中「伯昏無人」極爲相似。據《莊子》記載，伯昏無人就能「登高山，履危石，臨百刃之淵，背逡巡，足二分垂在外……」[5]此能耐讓御風而行的列禦寇汗流至踵，伏地稱絕。

曾親炙過玉陽真人的尹志平在《北遊錄》中記述了玉陽真人苦修之事，其文辭通俗易懂，輯錄於下。

---

[1] 原文爲「僉」字應該有誤，正確的應爲「玉」。
[2] 「僉」：通「簽」，題字之意。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・磻溪集・先天吟》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 606 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・重陽全真集卷之十》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 330 頁。
[5] 《莊子・外篇・田子方》，方勇譯註，中華書局，2010，第 353 頁。

玉陽大師自居家時，不知欲事，出家不漏。後在鐵楂山（查山）[1]，忽一夕有漏[2]，哭泣至慟，意欲食之，感諸天以布沖和之氣。後三日乃得心地，此後方是千磨百煉，曾於沙石中跪而不起，其膝磨爛至骨。山多礪石荊棘，赤腳往來於其中，故世號鐵腳，雲如此三年，舊業始消盡。學道之人要明此個道理。[3]

就這樣，玉陽真人如此苦修苦行，如是九年，遠超常人所能承受的限度。長春真人對此稱頌其爲「九夏迎陽立，三冬抱雪眠」。

總之，在玉陽真人心目中，他對師父道學修爲欽佩之至，對師父的精心培育與叮囑感銘肺腑。玉陽真人一生中留有不少懷念恩師的詩句，從中可看出玉陽真人對祖師的感念之情。現摘錄幾首，垂范後學。

《遇師》[4]：

蕘聞高道抵山州，三教通連一路搜。萬法塵情俱絕盡，草衣木食契真修。

《投師》[5]：

宿契心交見便休，了真師弟勿言留。玉堂同會無生忍，不露玄機笑點頭。

《青玉案・謝師恩》[6]：

謝師提挈沉淪外，生死難交代。不墮輪迴超法界。

諸天運度，化生無相，一點圓明在。

蕩搖浮世常安泰，閑把瓊芝采。

護法神君威力大。流鈐擲火，掃塵千里，摒盡諸魔害。

《行香子・遇師》[7]：

定八年間，得遇重陽。感真慈、訣破心王。清中誘化，靜裡斟量。

見紫霞生，祥風至，聚雲光。抱一無離，應物圓方。喚東牟、得道嬰郎。

丹成果滿，披掛霓裳。便見三清，朝玉帝，普行香。

《遇師傳授》[8]：

我嘗遭遇活神僊，的養靈明透碧天。心入絳宮冥照耀，氣噓丹鼎自迴旋。

形神俱妙煙霞鎖，動靜都忘性命全。普願塵寰通此理，一時同泛度人船。

㈧長春真人丘處機[9]

丘處機，全真教第五代掌門人，字通密，號長春子，登州棲霞（今屬山東省）人。他出生於農家，自幼失去雙親，嘗遍人間辛苦，年少時棲身於村北的山上生活。西元 1167 年，他到寧海昆嵛山出家學道。西元 1168 年，丘處機拜重陽祖師爲師，時年二十歲，後來隨恩師等五人入昆嵛山煙霞洞修煉。西元 1169 年，他又隨師等五人西行，於途中，恩師僊逝於汴梁（今河南開封）。西元 1170 年，他隨同門丹陽、長真、長生等到陝西會恩師的故友。西元 1172 年，他與眾師兄遷葬祖師靈骨於終南山，其後，跟隨同門師兄爲師父守孝三年

---

[1] 此處指鐵槎山。
[2] 此處指男子夢遺。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・清和真人北遊語錄》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 744 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・雲光集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 659 頁。
[5] 張繼禹主編《中華道藏・雲光集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 659 頁。
[6] 張繼禹主編《中華道藏・雲光集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 680 頁。
[7] 張繼禹主編《中華道藏・雲光集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 683 頁。
[8] 張繼禹主編《中華道藏・雲光集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 647 頁。
[9] 參考 1. 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記・長春丘真人》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 46—49 頁。
2. 張繼禹主編《中華道藏・歷世真僊體道通鑒續編・丘處機》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 591—595 頁。

至西元 1174 年。期滿後，與同門師兄弟告別後，他獨自一人到了磻溪（今陝西寶雞境內）隱居潛修七年，後來又到隴州龍門山繼續潛修六年。

西元 1188 年，應金世宗的諭召，真人從恩師的故居出發前往燕京（今北京），奉旨塑呂純陽、王重陽、馬丹陽像於官觀，並與他們一起被尊爲「高功」[1]，與同門王處一主持「萬春節」醮事[2]。西元 1203 年，劉處玄真人僊逝，長春真人掌教。西元 1203 至 1209 年，真人在山東蓬萊、芝陽、掖縣、北海和膠西等地傳教。期間，他多次到訪嶗山，並在嶗山講道，開創全真道教的「龍門派」。西元 1219 年，成吉思汗派使臣劉仲祿懸虎符徵召，長春真人欣然應允。西元 1220 年，真人以七十三歲高齡西行覲見，西元 1222 年初夏，在大雪山（今阿富汗興都庫什山）與成吉思汗會面。西元 1224 年，真人返至燕京，奉旨掌管道教。西元 1227 年 7 月，於長春宮寶玄堂逝世，享齡八十歲。真人一生弟子眾多，以尹志平、李志常、宋德芳等最爲著名，著作有《大丹直指》《攝生消息論》《鳴道集》和《磻溪集》等。

長春真人自幼即有向道之心，且極爲堅定，十九歲就割捨親緣，遁跡昆崙山修道。長春真人曾作詩題《堅誌》，道出當年心跡：「吾之向道極心堅，佩服丹經自早年。遁跡岩阿方十九，飄蓬地裡越三千。無情不作鄉中夢，有志須爲物外僊。假使福輕魔障重，挨排功到必周全。」[3]

長春真人捨家入道的次年，重陽祖師恰好辭別陝西道友前往山東傳教。第二年，重陽祖師經萊州抵達寧海州，住馬鈺家，得其「待以師禮」，後於夢鶴之地建全真庵以居。就在這一年，長春真人自昆崙山石門來全真庵拜謁重陽祖師。此年，長春真人二十歲，正值弱冠之年。

《金蓮正宗記》記載，重陽祖師見到丘真人時，「見而愛之」，「知其非常人也」，「與語終夕，玄機契合，故贈之詩云：細密金鱗戲碧流，能尋香餌會吞鉤。被予緩緩收綸線，拽入蓬萊永自由」[4]。由此不難看出，重陽祖師對這位愛徒的拳拳之心溢於言表。祖師的那一番誇獎，對當時衹有二十歲的長春真人來說，是莫大的鼓勵與認可。長春真人非常激動，信心滿滿，於是拜師而受弟子禮，之後早晚服侍師父左右，心甘情願地做灑掃之類的粗活。

但是，讓長春真人意外的是，在之後親侍恩師的三年時間裡，祖師並沒有給他傳授任何丹道法訣，而是一味讓他幹活，還不准許他偷懶。這跟他當初滿懷歡喜地與師父見面時，所期待的似乎完全不同。師父好像很偏心馬丹陽，每次都是單獨把他叫到一邊，跟他說很多玄妙之事。自己衹能在幹活的間隙，有一耳沒一耳地聽上幾個字。有時因事情需要前去請示師父時，師父一見他進來，就立即停止講話。這分明是有意避開他，不想讓他知道。

對此，長春真人曾在心裡不無委屈地念叨：自從跟了師父以後，對究竟什麼是『道』，沒有一丁點體會。而師父交給自己做的事，跟這個沒有絲毫關係。當自己有疑問的時候，又不敢跟師父明說，生怕招來師父的一頓呵斥，尤其是師父在世的最後幾個月。當時，師父對我們師兄弟四人的管教越發到了不可理喻的地步。我們一天當中受的呵斥，恐怕是別人幾年加在一起也不及。我們的一言一行，一舉一動，在師父眼裡都是倒行逆施，無一是處。這種情況下，我只好忍著不說，照舊做以前那些事，可心裡一直希望自己能盡早修煉。這樣時間一長，自己的心就很難定下來了，時常生起悱忿的情緒。有一次，我趁著間歇好不容易鼓起勇氣，問了師父一句：什麼是道？師父若無其事地回了一句：就在你自己心上。我當時不解，可也不敢再繼續問師父了。這個事情直到師父走之前，才正式點撥了我一下。師父說：長春，你有一個最大的毛病，現在我給你指出來，希望你能夠認真反省，把它去掉。你的毛病是：你一直以爲，爲師教給你的，都是些跟修道無關的

[1] 道家專有名詞，指在舉行各種活動中居中高座，被認爲道功最高的道士。
[2] 醮（jiào）事，即道家的法事。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・磻溪集》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 595 頁。
[4] 張繼禹主編《中華道藏・金蓮正宗記卷四》（第二十六冊），華夏出版社，2004，第 47 頁。

東西；你有所不知道的是，爲師教給你的這些，恰好就是道。如今回想起來，是我沒有能理解到師父的良苦用心。師父其實從來沒有放棄過我，而是用他最好的方式，默默地教化我，這個方式就是：不言之教。就是師父讓我在他身邊，在一旁看著，使我在日常的小事上、平常事上磨煉自己意志，錘煉對道的信心。

丘真人另一件值得稱道的事情，就是千里赴大漠，拜見成吉思汗，因爲此事，才有了全真教龍門派的興起。這些內容，都詳細記錄在《元史》當中。

歲己卯，太祖自乃蠻命近臣札八兒、劉仲祿持詔求之。處機一日忽語其徒，使促裝，曰：「天使來召我，我當往。」翌日，二人者至，處機乃與弟子十有八人同往見焉。明年，宿留山北，先馳表謝，拳拳以止殺爲勸。又明年，趣使再至，乃發撫州，經數十國，爲地萬有餘裡。蓋喋血戰場，避寇叛域，絕糧沙漠，自昆崙歷四載而始達雪山。常馬行深雪中，馬上舉策試之，未及積雪之半。既見，太祖大悅，賜食、設廬帳甚飭。

太祖時方西征，日事攻戰，處機每言欲一天下者，必在乎不嗜殺人。及問爲治之方，則對以敬天愛民爲本。問長生久視之道，則告以清心寡慾爲要。太祖深契其言，曰：「天錫僊翁，以寤朕志。」命左右書之，且以訓諸子焉。於是錫[1]之虎符，副以璽書，不斥其名，惟曰「神僊」。一日雷震，太祖以問，處機對曰：「雷，天威也。人罪莫大於不孝，不孝則不順乎天，故天威震動以警之。似聞境內不孝者多，陛下宜明天威，以導有眾。」太祖從之。歲癸未，太祖大獵於東山，馬踣，處機請曰：「天道好生，陛下春秋高，數畋（tián）獵，非宜。」太祖爲罷獵者久之。時國兵踐蹂中原，河南、北尤甚，民罹俘戮，無所逃命。處機還燕，使其徒持牒招求於戰伐之餘，由是爲人奴者得復爲良，與濱死而得更生者，毋慮二三萬人。中州人至今稱道之。[2]

西元 1219 年，成吉思汗派使臣劉仲祿前去徵召丘真人，在再三衡量南宋、金和蒙古之間的局勢之後，丘真人欣然應允。西元 1220 年，長春真人不顧自己七十三歲的高齡，毅然帶領趙道堅、宋道安、夏志誠、尹志平、李志常等十八位弟子踏上西行覲見的道路。最終，歷時三年，於西元 1222 年初夏在大雪山與元太祖成吉思汗會面。會面後，真人在成吉思汗西征行營內，與其朝夕相處數月，與之論道，他們談論的具體內容，經由耶律楚材詳細記錄下來，撰成《玄風慶會錄》[3]一書。真人有意向成吉思汗宣傳「去暴止殺」「濟世安民」的思想，成吉思汗聽後，深覺有理，遂欣然接受。元朝後期統治中原的政策有所緩和，與丘真人的此番勸諭有莫大關係。之後，元朝對待各地反抗大都採用招安措施，令諸多無辜老百姓免於戰爭造成的痛苦。總之，當時衹要有機會，真人就勸解成吉思汗以及蒙元將帥減少對人民的屠殺。

此外，丘真人還不忘藉機進言成吉思汗清心寡慾，外修陰德，內固精神，所謂：「天道好生而惡殺，止殺保民，乃合天心。順天者，天必眷祐，降福我家，況民無常懷，惟德是懷，民無常歸，惟仁是歸。若爲子孫計者，無如布德推恩，依仁由義，自然六合之大業可成，億兆之洪基可保。」[4]這些話對成吉思汗很有影響，認爲：「神僊是言，正合朕心。」成吉思汗自己身體力行不說，還不忘召集太子和眾位蒙古貴族臣僚，囑咐他們按真人的話去行，並頒佈大令，將此仁愛孝道主張遍諭轄內各地，可見其非常重視。後世蒙古貴族對待漢族大多延續成吉思汗的政策，此舉對後世元代統治產生了深遠影響。

丘真人不僅對上宣揚濟世安民之主張，而且他本人身體力行。當時的邪米思干城（今阿富汗境內）爲蒙古軍所控，此地有大量饑民，真人見狀，便將從蒙古貴族那裡得到的糧食救濟給他們。同時，真人發動蒙國官觀，向社會廣發度牒，將大批無以爲生的流民安置進全真教，免除其苛捐雜稅。此舉在當時影響巨大，以致社會各階層人士如文人、官吏等，以與全真教相交爲榮，道教其他派別乃至佛教寺廟也掛起全真旗號，全真教名聲由此在西域地區廣爲傳佈，聲勢浩大。

---

[1] 錫，此處通「賜」，「賞賜、給予」義。
[2] 〔明〕宋濂：《元史・釋老傳》（第十五冊），中華書局，1976，第 4524 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・玄風慶會錄》（第四十七冊），華夏出版社，2004，第 25—28 頁。
[4] 卿希泰主編《中國道教史》（第 3 卷）（修訂本），四川人民出版社，1996，第 186 頁。

三、丹道中派尊師重道典故

李道純，字元素，都梁（今湖南武岡縣）人，號清庵，又號瑩蟾子。李道純具體生平已不可考，其活躍年代在西元 1219 至 1299 年前後。李道純的南宗恩師是王金蟾。王金蟾爲道教丹功南宗白玉蟾的弟子，名景玄，字啟道。李道純糅合北宗（全真道）、南宗之學，開門立派，創立丹道中派。道純祖師著述有《中和集》《三天易髓》《全真集玄秘要》《道德會元》《清庵瑩蟾子語錄》《太上大通經註》《無上赤文洞古真經註》《太上老君說常清靜經註》《太上升玄消災護命妙經註》《周易尚佔》等。

李道純早年交遊很廣，在他《自題相》[1]的打油詩中寫道：「面黃肌瘦子，看來有甚奇。分明喬眼孔，剛道絕聞知。勘破三千法，參同十七師。低頭叉手處，泄盡那些兒。」從「看破三千法，參同十七師」一句看，其見聞廣，讀書多，涉及各個領域宗派，以致參禮的師父即有十七位之多。

至於李道純與其弟子師徒間的傳心典故，史書中極爲少見，僅有《徽州府誌》記有一則：

趙定庵，名道可，其先遼州人，歷官昭勇大將軍營軍總管，感肺疾。麾下老卒李清庵者號得道，一夕候安否，因請屏去侍妾，解衣趺坐，腰背相倚，達旦而疾瘳。道可感動，禮清庵爲師，以印綬付其弟大明，棄家游，人不識其嘗爲達官也。[2]

元朝昭勇大將軍管軍總管趙道可，因頻繁軍事差調染上風寒，進而得了肺疾，四處求醫無果後，只好臥病在家，甚是痛苦。某日，道純（曾於趙道可麾下任職）得知消息後，便主動去府上拜訪。看過病情，祖師知道他可救，便對趙道可說，您的病說難也不難，老夫可以一試，還請您的眷屬們迴避一下。趙將軍見自己有救，遂依祖師要求，吩咐眷屬們退下。這時，道純祖師脫掉上衣，採用盤坐的姿勢與趙將軍腰背相倚，即背對背，坐了一晚上。第二天一早，趙將軍的病就好了。他感動不已，請求李道純收他爲徒。從那以後，趙道可果斷棄官辭家，一心跟隨李道純修道，雲遊四方，人不知其早年曾任大官。在趙道可的支持下，道純祖師在建康（今南京）池陽、建德的岳山、至饒等地建了四所道院，過著隱居山林的生活。其中一所命名爲「中和精舍」。道純祖師從此便在附近傳道、收徒、講經，聲名日盛。

道純祖師傳道授業的另一則內容，來自《清庵瑩蟾子語錄》。此書由祖師弟子整理而成，內容多是師徒間的問道對答。在該書前序（即《清庵瑩蟾子語錄序》）中道純祖師弟子茅山道士柴元皋（gāo）記述了與恩師相遇的點滴，具體記述如下：

予自幼業儒，壯愛談空，雖愚賤者有能道酸餡氣話，亦不以儒自高，必屈己下問，但未能遇作家爾。一日歸茅山，舊隱清庵瑩蟾子李君來訪。座未溫，發數語，字字無煙火氣。繼而講羲皇未畫以前易，透祖師過不切底關，把三教紙上語，掃得赤灑灑，將我輩瞎漢眼，點出圓陀陀。清氣襲人，和光滿座，恍不知移蟾窟於予身中耶，抑予潛身入蟾窟中耶？是夜驚喜萬倍，整心慮，爇心香，拜於床下曰：真我師也，真作家也。師不我棄，願加警誨。是後從師日久，問答頗多，集成一編，時爲展敬。[3]

大意是：我自小就接受儒家教育，青年時血氣方剛，性情不定，故多喜高談闊論。雖此，樂於跟不同的人交往，而不論對方愚癡貴賤。衹要對方確實能談出學問，我都能做到虛心對待，不恥下問，不至於自視清高。不過，遺憾的是，儘管那段時間接觸的人不少，但一直未能遇到真正的高人。

有一天，我在外雲遊，回到自住的茅山蓬屋，清庵瑩蟾子李君（即道純祖師）來到我處拜訪。落座不久，道純祖師隨性聊了幾句。我依稀記得，祖師當時語氣平常簡易，字字無煙火氣。隨後祖師才步入正題，講到

[1] 張繼禹主編《中華道藏・中和集》（第二十七冊），華夏出版社，2004，第 306 頁。
[2] 岑孝清：《李道純中和思想及其丹道闡真》，宗教文化出版社，2010，第 42 頁。
[3] 張繼禹主編《中華道藏・清庵瑩蟾子語錄》（第二十七冊），華夏出版社，2004，第 318 頁。

了伏羲祖畫易前事[1]，不經意間透露了歷代祖師修道上沒能透過的些許關卡。祖師當時一番話，把儒釋道三家歷來經典中談到的相關內容，分析得鞭辟入裡，灑落乾淨，讓我這個未能了道的人佩服至極。我身心內外頓感到清爽怡人，就連我們談坐的地方，似乎都籠罩在一團柔和的光中。當時連我自己都不清楚是祖師把他的境界轉移到我身上了，還是我進入到祖師證悟的境界之中。總之，那天晚上我很是興奮，不斷有驚喜出現。箇中滋味，很難向外人用語言講述清楚。當夜我便端正身心，虔誠跪拜在祖師床下，懇請他老人家收我爲徒。自那時起，隨著與恩師相處日久，我獲益甚多。

四、張三豐事師授徒典故

張三豐（1247—？）[2]，名君寶（又名全一），字符元，道號三豐。元末明初真人。據清代汪錫齡《三豐先生本傳》[3]記載，五歲時，真人因目疾投懿州（今遼寧黑山）碧落宮張雲庵習道經，半年後復明。十二歲辭師歸家，專攻儒業。十四歲考取文武狀元。西元 1264 年秋，十八歲時南遊燕京，被平章政事廉希憲舉薦爲中山博陵縣令。三十四歲左右，真人辭官出家修道。此後，真人生平被種種歷史傳說所覆蓋，難以考證。大致而言，三豐祖師於終南山遇火龍真人而得大道真傳。後到武當山，面壁九年修煉，終於得道成僊。之後雲遊四方，化緣大江南北，留下不少傳奇。

㈠道心歷程

汪錫齡《三豐先生本傳》記載，張三豐擔任中山博陵縣令數年，終因父母相繼去世，而辭官歸遼陽。營葬雙親後，便獨自居家誦道經。數年後，有名丘道人者登門造訪，其後真人便束裝出遊，歷燕趙、齊魯、韓魏各地近三十年。

西元 1280 年以後，三豐祖師西行遠遊，外事學道。「乃西之秦隴，挹太華之氣，納太白之奇。走褒斜，度陳倉，見寶雞山澤，幽邃而清，乃就居焉。中有三尖山，三峰挺秀，蒼潤可喜。因自號爲三豐居士。」[4]

張三豐西行時約三十多歲，膝下幼子不過幾歲，雖心中有萬般不捨，但依然向道而去。張三豐親自寫了一篇叫《上天梯》[5]的詩詞，大略講述了他求道的心路歷程。詞曰：

大元飄遠客，拂拂髯如戟。一曲上天梯，可當飛空錫。迴思訪道初，不轉心如石。棄官游海岳，辛苦尋丹秘。捨我亡親墓，鄉山留不得。別我中年婦，出門天始白。捨我總角兒，掉頭離火宅。人所難畢者，行人已做畢。人所難割者，行人皆能割。欲證長生果，沖舉乘僊鶴。後天培養堅，兩足邁於役。悠悠催我心，流年駒過隙。翹首終南山，對天三嘆息。天降火龍師，玄音參一一。知我內丹成，不講築基業。賜我外丹功，可憐諄告切。煉已忘世情，採藥按時節。先天無斤兩，火候無爻策。只將老嫩分，但把文武別。純以真意求，刀圭難縷晰。十月抱元胎，九年加面壁。換鼎復生孫，騎龍起霹靂。天地壞有時，僊翁壽無極！

詞中，「大元飄遠客」點明三豐祖師辭官時是在元朝，「飄蓬」「拂拂髯如戟」說明此時三豐祖師鬍鬚很長，實已步入老年。「上天梯」（即得道）之後，真人回想當年初次訪道之情景「迴思訪道初」，其心意彌堅如石頭「不轉心如石」，爲此不惜放棄宦途，遊學天涯，歷經千辛萬苦，只爲找尋丹道秘訣，所以有「棄官游海岳，辛苦尋丹秘」。遙想當年，「捨我亡親墓，鄉山留不得。別我中年婦，出門天始白。捨我總角兒，

[1] 畫易前事，即伏羲畫八卦之前的事情。
[2] 三豐師出生年見〔清〕李西月重編《張三豐全集・前言》，盛克琦、芮國華點校，華夏出版社，2017，第 12 頁。真正卒年至今是個謎。
[3] 〔明〕張三豐《張三豐全集》，花城出版社，1995，第 21 頁。
[4] 〔明〕張三豐《張三豐全集》，花城出版社，1995，第 22 頁。
[5] 〔明〕張三豐《張三豐全集》，花城出版社，1995，第 140 頁。

掉頭離火宅。」自己在雙親墓前告別時，髮妻尚屬中年，孩子尚年幼（總角兒：舊時爲兒童或少年人的髮式），出發的早晨，天還沒有亮。「人所難畢者，行人已做畢。人所難割者，行人皆能割。欲證長生果，沖舉乘僊鶴。」他人難以告別的，我已經告別；別人難以割捨的，我已經割捨，一切只爲證得長生之果，乘僊鶴遨遊。「後天培養堅，兩足邁於役。悠悠催我心，流年駒過隙。」這一路上，不斷砥礪心志，使不自棄。奴役這一雙腳，行走萬里路而不畏疲累。淬煉我心，令其通透廣大。如此數年，時光匆匆，竟至流年如白駒過隙。

「翹首終南山，對天三嘆息。天降火龍師，玄音參一一。知我內丹成，不講築基業。賜我外丹功，可憐諄告切。煉己忘世情，採藥按時節。」在終南山，我曾對著天空深長地三嘆：感恩上天令我遇見火龍師父，我纔參透玄中之道。因此教導，我的內丹功夫才成。因此教導，令我不曾揮霍光陰，忙於世間功業。因此教導，令我得獲外丹功夫。您像慈母般諄諄地、親切地告訴我：煉丹要忘記世俗之情，採藥要按照時節。

「先天無斤兩。火候無爻策。只將老嫩分，但把文武別。純以真意求，刀圭難縷晰。十月抱元胎，九年加面壁。換鼎復生孫，騎龍起霹靂。天地壞有時，僊翁壽無極。」這段，大致描述了真人煉丹修行之過程。從中可以看出，三豐祖師金丹大成歷經最少九年時間。得丹道大成之後，張三豐的生命煥然一新，可以自由地控制生死年壽。

道心難生，道心生後，道難修，家難捨，苦難受；修道後，明師難遇；遇明師後，證道難成。從張三豐之修道歷程看，每一道難關，張三豐都一一過了：捨棄名利，舍親離愛，放棄個人的享樂，忘記身體之疲累，度過精神之苦痛。唯有通過這重重考驗，謹遵恩師教導，學人方可有證悟大道之機會。

同時，從這段《上天梯》詩詞中，不難看出張三豐對師父無限感恩和愛戴之情，借助這首詞，真人回憶了火龍真人是如何教育他，愛護他，並給予他新生。情真意切，躍然其間。今人再讀，動容不已。

㈡與沈萬三的師徒情緣[1]

元明時期，張三豐或在深山老林裡清修，或在市井鄉間雲遊，並以慈悲救度之心，廣收門徒。這一時期的弟子中，既有慕名而來的道士，也有機緣巧合度化的有緣人。沈萬三就是其中一位極幸運的俗家弟子。

萬三起初衹是江南周莊一戶普通漁家。西元 1359 年，他於山間偶遇一位道士，此道士身長七尺，穿蓑衣道袍，不修邊幅，看上去生得龜形鶴骨、大耳圓目，鬍鬚修長，如劍戟一般。吃起飯來，升斗的量一會兒即完。若是禁食辟谷，幾個月都不見消瘦。

萬三對此暗感驚異，遂盡全力供奉。一天晚上，萬三與道士三豐祖師在月下飲酒。酒酣之際，道士對萬三說：「你對我這個陌生人的來歷難道不好奇？」萬三聽到此話，立刻來了興致。因爲這個問題他憋在心裡已經很久了，但出於恭敬，不敢貿然問出。如今道士主動挑起這個話頭，萬三自然求之不得，於是很禮貌地請道士明示。道士見狀，緩緩捋著鬍鬚笑道：「我就是張三豐。」言罷，便將自己此前的身世一一向他講述。萬三這纔確定，原來江湖傳聞的活神僊張三豐祖師就在自己面前！他一激動，立刻行跪拜大禮，請求收他爲徒，就此發願：「僊人在上，受愚生一拜，此生願意追隨您學道，以救濟百姓，絕不敢奢望自己大富大貴。」三豐祖師見他心誠，便說：「雖說老朽不敢輕易泄露祖師真傳，但也不會死守規矩。道法終是要傳得下去，才算對得起祖師們。既然你誠心向道，你的這個心願我倒可以幫你實現。」隨後，三豐祖師便將「煉金術」秘傳於他。

在道家修煉文化中，煉金術就是人們經常聽說的「煉丹術」。通過一定的方法煉出「金丹」，這「金丹」，既是黃金，也是僊藥。

---

[1] 參考 1.〔清〕李西月重編《張三豐全集・顯跡類・度沈萬三》，盛克琦、芮國華點校，華夏出版社，2017，第 30—31 頁；2.〔明〕張三豐：《張三豐全集》，花城出版社，1995。

自古以來，「煉金術」難以成功是不爭的事實，在沈萬三這裡，同樣得到了應驗。起初，三豐祖師親自教萬三如何安鼎設爐、置辦各種藥材，待一切準備就緒後，便擇一吉日開始煉製。四十九天後開爐，結果煉金失敗。對此，萬三卻不氣餒，又變賣漁船、漁網，拿出家中所有積蓄繼續嘗試。誰知第二次經歷更加凶險，煉製中爐鼎忽然失火，竟將丹爐、房屋全部燒燬，現場慘不忍睹。如此三番不成，三豐祖師便勸他放棄，沈萬三感嘆自己福薄。但迴心一想，還是不肯罷休，便苦求三豐祖師留下來。

最終，功夫不負有心人，沈萬三煉丹成功。大功告成之時，也是三豐祖師道別之時。臨走前，三豐祖師叮囑萬三：「東南王氣大盛，當晤子於西南也。」[1]

因爲掌握了道家的煉丹術，萬三開始具備了積纍財富的基礎。沒過幾年，他便成爲江南首屈一指的大戶，但萬三並沒有因此而驕傲，而是積極散財於民，尤其是接濟孤寡貧苦的底層人。同時，他還想爲國家做點貢獻。《明史》記載，萬三曾主動提出要出資犒賞軍隊：一人贈送一兩黃金。如果真如此，粗算下來，萬三財產之豐厚當超過明朝國庫。這事反倒惹得當時皇帝明太祖不高興：如此區區一平民百姓，膽敢賞賜天子軍隊，你這分明是看不起朝廷，暗諷於我，真是該殺頭的亂民！

馬皇后聽聞此事後，深覺不妥，便委婉勸諫太祖：「法律是用來誅殺不法之徒的，不是用來殺不祥之人的。百姓富可敵國，是百姓自己的不祥，自然有上天降災禍於他。」太祖這纔打消殺沈萬三的念頭，而是在晚年將他治罪，流放雲南。

洪武二十三年（西元 1390 年），爲避朱元璋詔求，三豐祖師雲遊至西南，師徒二人才再次相遇。此後，萬三跟隨師父到福泉山修道，取名三山道人，專心於丹道。洪武二十六年（1393）農曆八月十二日，萬山八十八歲卒，葬貴州平越福泉山。

萬三全家與三豐祖師終是有緣之人，三豐祖師前後留有詩句，記敘他們師徒二人一路來的點滴：

《游金陵贈沈萬三》[2]：

秦淮落落大漁家，看破浮雲似暮霞。乘月泛舟沽綠酒，感君從我問丹砂。

黃中妙理何人識？白下英雄此個誇！願把貲財參道法，一堂妻子不諮嗟。

《別萬三》[3]：

群雄擾擾盡征戰，我與先生把道談。今日東南王氣盛，他年晤子到西南。

《將之雲南先寄故人（並序）》[4]：

餘自洪武二年己酉至二十四年辛未，居武當二十有三年矣。其間著丹經，舒清嘯，晦跡韜光，雲來鶴往。近聞沈三山得罪朝廷，徙於滇上，株連其婿。餘君西南之約，吾其行乎？奚爲此作，先慰天南海曲之遷戍者。壺中日月洞中春，二十三年靜裡身。遙知遠徙雲南客，蠢雨蠻風憶故人。

《滇南會沈子三山兼贈令倩餘十捨》[5]：

一家眷屬小遊僊，翁婿同居滇海間。玉潤郎君餘十捨，冰清老丈沈三山。

都因象齒能爲禍，未觸龍鱗早犯顏。今日我來齊度脫，大丹還勝大刀環。

《贈沈線陽餘飛霞兩女僊》[6]：

線陽僊女，薛真陽之高徒，沈三山之長女也。弱齡出世。父徙雲南，忽來拜省，與餘女同服大藥，沖舉[7]而去。餘女者十捨令愛，西平侯沐春夫人，得母翁外丹之傳。飛霞乃吾賜號也，嘗有小傳記之。

---

[1]〔清〕李西月重編《張三豐全集・顯跡類・度沈萬三》，盛克琦、芮國華點校，華夏出版社，2017，第 30 頁。
[2]〔明〕張三豐《張三豐全集》，花城出版社，1995，第 225 頁。
[3]〔明〕張三豐《張三豐全集》，花城出版社，1995，第 226 頁。
[4]〔明〕張三豐《張三豐全集》，花城出版社，1995，第 232 頁。
[5]〔明〕張三豐《張三豐全集》，花城出版社，1995，第 232 頁。
[6]〔明〕張三豐《張三豐全集》，花城出版社，1995，第 232—233 頁。
[7] 沖舉，飛升成僊之意。

十捨非無子，三山亦有兒。僊姑與妹女，閬苑兩靈芝。

服我天元藥，飛升昆明池。老翁開笑眼，吾道屬嬌癡。

三豐祖師留有贈萬三詩曰：

浪裡財富水底藏，江湖英明空蕩蕩。平生爲仁不爲富，捨卻紅粉入蠻荒。[1]

三豐祖師一生造詣是多方面的，集各派絕學於一身。丹道上，完成煉虛合道修持，形神俱妙，是丹道修煉的集大成者，開武當一派門風；武學上，創道家拳術，所創武學有王屋山邋遢派、檀塔派、日新派、隱僊派、蓬萊派、三豐派、武當丹派等至少十七支。

五、伍柳僊派尊師重道典故

元朝末年天下大亂，北派全真道衰微，唯有龍門派尚有一些活力。自周大拙之後，龍門派開始落入民間隱傳。後經張靜虛、李虛庵、曹還陽等三代傳承到了伍沖虛、伍真陽。張靜虛、李虛庵、曹還陽因出自民間，社會地位不高，人微勢弱，故丹法常被居心不良之人覬覦，於是他們不顧性命安危，以身載道，這使得他們人生顛沛流離，磨難頗多，然而他們並沒有氣餒或退卻，爲了能夠將龍門丹法傳承下去，這些祖師們付出了常人所不能想像的艱辛。「匹夫無罪，懷璧其罪」。在歷經種種困難後，龍門道在明代末年伍沖虛（伍守陽）、伍真陽這裡再次得到弘傳與發展。

張靜虛、李虛庵、曹還陽三位祖師受業傳道的經歷和掌故，所記不多，多流於隻言片語。但從僅有的文字記載中，不難窺見幾位祖師爲維持道統傳承所經歷的艱辛與磨難。

據史書載，龍門派傳至周大拙時，元朝已是暮氣重重，這種情勢下要維持整個教派自然難上加上。面對當時的形勢，周大拙心中早有入山修行之志，於是便將白雲觀交給弟子張靜定主持，自己則入四川碧陽洞修行。大拙祖師於碧陽洞修行期間，當地一位名醫時常來拜訪。二人相見甚歡，相談數日。大拙祖師見其心誠，遂收爲弟子，賜號靜虛。數年後，大拙祖師命令張靜虛下山，讓他將龍門派丹道繼續傳繼於世，勿令斷絕。張靜虛下山入俗傳道的過程中，因常坐一張虎皮，被世人稱爲虎皮坐張真人。

靜虛師下山傳道初期，曾一人走遍數省，行程數千公里，然而遺憾的是，竟沒遇到一個可造之才，他心中不免有些失落。當時在位的明世宗嘉靖皇帝向來對道家長生之術感興趣。當他聞知張靜虛有此術，便派遣使者想強行請他入朝求教。靜虛師深知他不是真心學道，不過是想求些延年益壽的法門，滿足一己之私慾而已，便假稱自己不知「道」是什麼。後來嘉靖帝又連請三四次，靜虛師皆不應召。世宗惱羞成怒，遂問罪靜虛師，將他發配到邳州（今江蘇徐州）。三年以後，靜虛師行至六安州廬江縣馬神廟，遇到寒儒李虛庵，才將丹法傳了下去。

李虛庵（生卒年不詳），號真明，安徽省六安州廬江縣馬神廟人，父早亡，事母至孝。自幼聰慧過人，青年時期考中秀才，但因家貧，只好以賣水爲生。當時，靜虛師因爲不願朝見皇帝被治了罪，流放至六安，恰好遇上李虛庵。靜虛師被他的仁孝智義所感動，且見其聰慧品潔，心地純樸不受名利熏染，便向他傳了道法。

父子法緣既成，靜虛師爲了讓徒兒一心安於修道，不受生計所累，便將自己積攢下的錢財給了他，並叮囑說：「我這一生只傳了你一人，今後你要繼續把它傳下去，以接續龍門法脈。」李虛庵感激不已，發誓一定要全力回報恩師。數載後，虛庵師功成。他到了南昌，遇到後來的弟子曹還陽。當時，曹還陽對修道一事

[1] 葛詩暢，葛永罡：《葛鏡橋古今探索記》，貴州人民出版社，2010，第 69 頁。

多少有些瞭解，遇到虛庵師後，因仰慕他的德行，便將虛庵師請至家中供養。因爲有了還陽的幫助，虛庵師才有了進一步閉關修行的資糧。爲了回報還陽，虛庵師便將丹法傳給了他們兄弟二人。

曹還陽（生卒年不詳），號常然，南昌縣武陽里人，出生在一個富裕家庭，自幼就喜歡拳術武藝。據說，曹還陽得法後，進步很快。當時南昌縣令對他的道法很感興趣，希望他透露一二。曹還陽對這位縣令的底細知之甚明，果斷拒絕了。該縣令遂懷恨在心，決定施以報復，便以莫須有的罪名將曹還陽押進牢獄。獄中，曹還陽施展法術，用了一招撒手閉氣法，假裝死去。縣令見狀，惶恐至極，便將此事草草收場，曹還陽因此成功脫離獄難。隨後，他暗地裡囑咐家人辦理他的喪事，自己則攜弟子伍沖虛（伍守陽）、伍真陽兄弟二人離家，出走他鄉。等到這位縣令陞遷離開，曹還陽便帶著弟子伍沖虛、伍真陽復回故里，再將龍門丹法傳於伍氏兄弟。

伍守陽（1574—？），明末江西南昌闢邪里人，法名守陽，號沖虛子。伍守陽自幼喜歡讀書，十三歲時讀了重陽祖師的七篇道經之後便立志修道，唸唸求真出世。西元 1593 年，伍守陽二十歲，他此時已認定自己此生將不會追求功名，與世同流。這年五月，守陽恰遇還陽祖師。相處三月後，伍守陽賣掉自家田產，自願護持供養還陽師修行。第二年，還陽祖師收伍守陽爲弟子，正式傳授丹道。此後，守陽一心一意侍奉恩師將近二十年。經過多年苦志求學，守陽師於二十九歲即證入僊果，三十九歲得天僊法脈三成全法。至此，守陽師得到完整的丹法傳承。在此基礎上，守陽師寫下《丹道九篇》《天僊正理直論》《金丹要訣》《僊佛合宗語錄》等不朽名篇。

守陽師生前收有一位明朝宗室弟子朱太和，教導他頗爲用心，傾盡所能傳其衣缽。西元 1644 年明朝滅亡後，守陽師便攜朱太和隱居山林，世人莫知其蹤。一百三十年後於清乾隆四十五年（1780）又度柳華陽得金丹大道。華陽師《慧命經》序中，對此略有交代：

幼而好佛，因入梵宇有悟，常懷方外想，見僧輒喜。一日聞長者曰：昔五祖三更時，私授六祖道。側聽歡然，憬如夢覺。始知修煉家必賴師傳，乃尋求不已。足跡遍荊楚間，迄無所遇。後乃投皖水之雙蓮寺落髮，愈加咨訪，凡三教之師，靡不參究，竟無悉慧命之旨者。因自嘆曰：人身難得，遂此虛度乎？忽發一念，於每夕二鼓，五體投地，盟誓，虔扣上蒼，務求必得。閱及半載，幸遇合洪、沖虛師，傳餘秘旨。豁然通悟。乃知慧命之道，即我所本有之靈物。嗣至匡廬，又遇壺雲老師，竊聆論緒，知爲非常人。勤懇聽受，繼以哀吁；師乃大發鴻慈，開悟微密。中邊奧竅，罔不周徹！及於臨行，師囑曰：佛教雙修，今已斷滅，子當續其命脈，以度有緣。餘隱跡江左，與二三道侶梵修切就。因碧蟾、瞭然、瓊玉、真元，苦修已成舍利，默契師傳，故纂集是書，命曰《慧命經》。畫圖立相，開古佛之秘密，泄師祖之元機，洵接引後學之梯筏也。餘見世之求道者，多宗語錄；而語錄中有實語者，有妄語者。彼下學，不知如來慧命之道，誤入套語口禪，終爲下愚，轉受語錄之害。……夫修煉之道，非實語不足以證真詮；非實語不足以辟虛妄。虛妄勝，則魔障生，雖有智賢，無所從入。千百年來，慧命之道，深秘單傳，卒難窺覺；今以淺率之言，將佛寶秘傳，和盤托出。俾世之學者，睹此《慧命經》，即若親口相傳。只須勵志精勤，不必他山求助，則佛果可以立證。此餘苦心求師悟道之本願也。（《慧命經・自序》[1]）

華陽師同是江西南昌人，生於清世宗雍正十三年（1735），晚於伍沖虛真人（1574）一百六十多年。他在《慧命經》自序中提到，自己幼年時就喜好佛家經典，在閱讀思悟佛家哲理過程中，時時有所心得，所以時不時就有出塵離世的想法，而且一見到出家人就無緣無故感到歡喜。有一天，他聽到一位長者講說五祖弘忍大師半夜秘密傳法給六祖的故事時，很是陶醉，恍然間如同大夢初醒。他這才知道要想修煉有成，必得明

[1]〔明〕伍沖虛、〔清〕柳華陽：《伍柳天僊法脈—伍沖虛、柳華陽的內丹四著》（修訂版），靜虛子校訂，宗教文化出版社，2012，第 327 頁。

師傳授才行，於是便開始不斷四處尋師。他幾乎是走遍荊楚大地，可始終未遇明師。他不得已委身於皖水的雙蓮寺，落髮爲僧，同時加緊尋訪。

據他回憶，當年衹要是儒佛道三家能拜到的師父，自己都去拜訪了，結果還是沒能如願。他暗地裡感嘆：人身難得，難道自己就如此虛度一生？此時，他心中突然產生靈明一念，於每天二鼓時分，五體投地，跪拜祈請，懇請老天垂愛，希望能夠滿足他此生求法的心願。半年後，他便遇到了沖虛祖師，祖師傳給他密法，令其豁然有所悟。此時，他纔明白慧命本源，就是人人先天本有的靈性。後來到了匡廬，華陽師又遇到壺雲老師。他曾遠遠聽到壺雲師講法，那時便知道壺雲師不是一般出家人。隨後，他尋機接近壺雲師，勤懇服侍，常聽受他的教導，並懇請傳授法要。壺雲師見他如此真誠懇切，便大發慈悲，開示了密法。等到要離開時，壺雲師囑託他說，佛教的性命雙修如今已經失傳了，你如今得了此傳承，將來若遇有緣人，要將它傳下去。

後來，華陽師隱居江左，跟幾位同道人一起修行交流。其中的碧蟾、瞭然、真元等經過苦修後，有了一定的修證，得到了壺雲師所傳，他們便一起編輯了《慧命經》。

《慧命經》通過圖文并用的方式，把佛家千古傳承的秘密、歷代祖師修行獲得的智慧記錄下來，作爲接引後學的階梯和舟筏。據華陽師自述說：「就他目力所及，當今求道之人，多數只是注重參悟語錄。殊不知，語錄中有真言，同樣也有妄語。如果一個人此時學力尚淺，就很容易死於句下，最終成了口頭禪，於此受害匪淺，以致斷了慧命。自古修煉一事，除非是真實證悟才能夠真把真理說清楚，才能真正掃除虛妄，否則，極易引人入邪路，哪怕是有慧根、有聖賢資質之人，照樣會被誤導而無法摸到入道的正確門徑。幾千年來，生命修行的終極真理，向來都是密傳，單傳，不輕易示人，因此普通人很難有機會窺其一二。而這本《慧命經》，則用簡單明瞭的語言，將佛家輕易不傳的密法和盤托出。希望以後求道的人看到此書，就如同祖師親口相授。作爲弟子/學生，衹需要勵志精勤努力，不再需要向他人求教，就能證得佛果。這也是我多年來辛苦拜師訪友，求取大道的本心之願。」

華陽祖師弟子很多，著名的有瞭然、會然、李思白、碧蟾、劉名瑞等。後世伍柳派傳承一直延續至今，據今人曾慶餘先生寫有一篇文章《關於伍沖虛・柳華陽・靜虛子譚立三的師承脈絡》[1]，專門記載華陽祖師度化其恩師靜虛子一事，言語平實，實爲今日道門難得之師道傳心典故，作爲本篇收工之文，茲錄於下：

至於華陽禪師度化靜虛子譚立三先生，約在 1980 年，具體時間我忘了問，師兄、師妹也不清楚。譚老師得度後，於 1984 年提前退休，廣泛收集丹經，整理校對……以遂師願。故我推斷爲 1980 年前後。那時華陽禪師世壽應爲二百四十五歲。

靜虛子譚立三先生湖北武漢人，生於 1937 年，家傳四代中醫。而他卻畢業於西北工業大學航空發動機專業。因工作需要轉而研究航空儀表，成效顯著，晉陞高級工程師。他從小雖學業精進，但身體很差。好在他懂中醫藥及導引養生之類，不斷進行調養，還算過得去。深知要想身體更上一層樓，衹有習練內丹術，然必須找到真師才行。「任君聰明過顏閔，未遇真師莫強猜」（紫陽真人語），「尋法覓師問正傳，未得真訣難爲僊」（華陽禪師語），否則即使勞累終生也可能是白辛苦一場。

譚老師苦志求師。每逢初一、十五，沐浴更衣，到武漢歸元寺裡去拜菩薩。一開門就進去，還要拜快一點，才能在五點鐘關廟門以前拜完。他矢志不渝地拜，半年過去了，那天剛拜了幾個菩薩，裡面出來一個和尚，拍拍他的肩膀說，這太嘈雜，找個清靜地方去。還囑咐他以後不要到這來，一些左道、右道都喜歡來這裡找徒弟，走錯了道就麻煩了。

他們倆來到江邊山坡僻靜處，和尚說：你看看我們兩個有什麼差別？

譚老師說：師父，你怎麼沒有影子？

---

[1] 曾慶餘：《關於伍沖虛・柳華陽・靜虛子譚立三的師承脈絡》，《現代養生》2017 年第 15 期，第 15—16 頁。

和尚脫下袈裟披在他的身上，他們兩個在太陽下都沒了影子。

和尚說，你讀過《周易參同契》吧，上面有真成就的真人的標誌：入水不溺，入火不焚，度金石無礙，步日月無影。你今後要是看見誰在太陽下沒有影子，就趕快磕頭，絕對是成就了的真人；如果還有影子，不管他吹得上了天，那還是肉眼凡胎。

和尚給他講：我就是柳華陽，你前世就在修《伍柳僊宗》，祇是沒修成，只好這輩子接著修；凡是成就了的真人，都是師父找徒弟，一旦找著了，就要對徒弟終身負責，直到徒弟修成神僊——陽神成就，就不會退轉了；人僊、地僊還不行。

華陽禪師還說：最辛苦是黃元吉真人，收那麼多徒弟，要把他們一個個度化成僊，比我辛苦多了。

華陽禪師還給了他一個重任：我們那時候寫東西，都文不加點，如未得到真傳，是難以讀懂的。給我們編書的鄧徽績並未得到我們的真傳，還滲進了一些不是我們寫的東西……有爲法到小週天爲止，大週天以後就是無爲法了……用現代規範的標點符號，對老的《伍柳僊宗》進行整理，出版一本沒有錯訛的新書，以利後來者學習。

譚老師給我們講：你們總是想跟著師父屁股後面旋，我倒是怕師父來，因爲那說明一定是練功出了毛病。

譚老師經過二十多年的親修親證，又與大師兄一起對收集到的丹經進行無數次的反覆修改、校訂，終於在 2007 年底出版了新的《伍柳僊宗》——按華陽禪師的原意更名爲《伍柳天僊法脈》。

我也是協助譚老師出版該書，而得入金丹大道天僊法脈之門。

第四章 近現代道家尊師重道典故

道家在明代嘉靖皇帝時期到達了頂峰，之後便開始走下坡路了。到了清代，道家由於朝廷的冷落甚至是打壓，又經太平天國的大力毀壞，加之外來洋教的排擠，和新文化思潮的興起等諸多外在因素，又加上道家自身的日趨墮落，到了現代，人們每每提起道家，便自然地認爲他們衹是些會畫符唸咒、裝神弄鬼的一幫人。幸而此時出現一批以陳攖寧爲代表的，致力於探索研究丹道僊學，且學修兼重的實修者，才扭轉了道家急轉直下之頹勢，使其逐漸恢復了生機。

一、陳攖寧

陳攖寧（1880—1969），原名爲陳志祥，字子修，後因習讀丹道書籍受到啟發，遂改名爲攖寧，以示心神安靜，不爲外界所擾。陳攖寧爲道教全真龍門派第十九代居士，道號圓頓[1]。其祖籍本爲安徽懷寧，然而世居安慶蘇家巷。陳攖寧一生著作有 30 多部，主要有：《黃庭經講義》《教理概論》《靜功總說》《老子第五十章研究》《靜功療養法》《僊與三教之異同》等。陳攖寧先生的一生，我們分三個階段來作個簡單講述。

㈠素體欠安向道尋

陳攖寧生於書香世家，其父鏡波，是晚清舉人，以教書爲業，又好僊道。陳攖寧的叔祖是方圓有名的中醫，且精於僊學。所以，陳攖寧的家庭是尚儒而學道的典型。從三歲時，他就坐在父親的膝蓋上開始認字讀書。如此日日醺習，他從《三字經》《百家姓》《千字文》等開始，一直到十歲左右時，就已經讀完了以四書五經主的諸多傳統經典。同時，因其父與叔祖也精研道法，家裡道家典藏當然亦不在少數，他自然也接觸了不少道家典籍，從而打下了十分深厚的國學功底。所以，父親是他的第一任也是唯一的國學老師。

雖然陳攖寧的先輩多以儒應世立身，以道修身養命，然而，像中國曆代所有的長輩一樣，父親希望陳攖寧能在年少時發奮刻苦，以便日後能考取功名，出人頭地，光宗耀祖，並不希望年幼的陳攖寧接觸僊道思想。而陳攖寧在十歲時無意間發現並偷偷讀了葛洪的《神僊傳》，使他對神僊充滿了傾慕與嚮往，對道家的東西進一步產生了強烈的好奇心。但想起父親對他所寄寓的厚望以及嚴格的管教，年少的他只好將自己對僊道之學的渴望深埋在心底。

在父親的教導與監督下，他繼續夜以繼日，奮發努力地讀書。在讀完四書等經典以後，「七歲至十一歲，讀《詩經》《書經》《易經》《禮記》《左傳》。十二歲至十四歲，學做詩文。讀古文、古詩、八股文、試帖詩（以上皆是父親自己教讀，沒有第二個老師。）」（《陳攖寧自傳》）[2]

由於太過用功，正值少年還在長身體的陳攖寧，因爲營養跟不上等其它各種原因，終於累出了病。「十五歲，患極度的衰弱病症，醫生說是童子癆，無藥可治。那時讀書最苦，既要多讀多記，又要背誦得出，晝夜用功，無星期假，無寒暑假，無體操運動，終日伏在書桌上，腦筋用著不停，食物又缺乏營養，當然要弄出這樣的病來。因此，父親不敢教我再讀書，我自己也極怕苦讀，遂改學中醫，想從古代醫書裡面尋出一個治童子癆的方法。」（《陳攖寧自傳》）[3]

---

[1] 江幼李：《道家文化與中醫學》，中國中醫藥出版社，2017，第 348 頁。
[2] 陳攖寧：《道教與養生·陳攖寧自傳》，中國道教協會編，華文出版社，1989，第 1 頁。
[3] 陳攖寧：《道教與養生·陳攖寧自傳》，中國道教協會編，華文出版社，1989，第 5 頁。

經過幾度鑽研，三年過去了，陳攖寧並沒有在中醫裡成功找到對治他的「童子癆」的方法。一度絕望之後，他將目光投向了「僊學修養法」。他依照道家典籍裡丹道僊學的煉養法進行修養，剛開始並沒有什麼效果，然而因爲再沒有其它更好的辦法，加上他本來就對僊學充滿了興趣，他還是繼續堅持著。結果一段時間後，他的病大有起色，性命得以保全。這是他「平生研究僊學修養法之起點」（《陳攖寧自傳》）。

所謂的「僊學」，簡言之是指中國道家以丹道修煉爲依托的長生久視之學，其終極境界是肉體羽化升僊。而「僊學修養法」，就是通過練習道家用於成僊的丹道修煉之法，來達到練習者身體的健康長壽這一目的。這其實是丹道修煉最爲基本、最底層的功能。然而道家丹法門派眾多，修法各異，且多數真傳都以非常隱秘的方式進行，絕大多數又僅限於師徒當面授受，用文字流傳下來的衹是其中的極少數，而且文字資料因其本身的局限性，並不能很好地傳遞原作者的意圖。所以，在高人隱去，道法不彰的近現代，想要求道，得到道法的真傳無疑是非常困難的。著名生命學家潘麟先生就曾有過這樣一個慨嘆：我們現代人很是可憐，生活在一個「有文無獻」的時代！所謂的「文」，指的是文字資料。在道家，即使衹是極少數的成就者留下了文字資料用以留傳後世，然而幾千年下來仍然有大量的史料積纍，其中絕大多數收錄在《道藏》裡。所謂「獻」，指的承載著道、承載著法的活著的得道之人。他可能是道家的真人，佛陀，或是儒家的聖人。在科技高度發展的今天，在過去向絕大多數人封鎖的道法秘籍，現在唾手可得，但是，要找到一個載道的真人，何止難於上青天！這一點，陳攖寧在其以後的修學之路上會有非常深刻的體會。

在陳攖寧的身體狀況好轉了之後，中醫和僊學修養法成了他學習研究的重點。同時依機緣和興趣，他還學習一些其它方面的知識。比如，「我兄平日研究物理、化學，尤精於高深的數學，更善於繪製機械圖畫。我的普通科學知識，皆是由兄處得來。」（《陳攖寧自傳》）然而不久，他的兄長「因爲勤學過度，三十幾歲，得吐血癥而亡，」這對年少的陳攖寧來說無疑是一個重大的打擊，讓他看到生命的無常和功名追求的虛幻。後來他入安徽高等學堂，然而此時舊病又發，他不得不退學。此時，他明白自己所知的「僊學養生法」還遠遠不夠，爲了尋求從疾病中徹底解脫出來的方法，從二十八歲開始，他開始遍訪名山，前往各處佛家古剎和道觀，希望得遇明師的指點。然而，四五年的尋訪下來，他遇到的幾位佛家高僧只注重心性，對身命並不在意；而那些有名的道觀中的道士，絕大多數甚至都沒他知道得多。最後他不得不失望而返。

也正是在這個時候，他看到了中華傳統道家的頹敗與沒落：由於太平天國時期的人爲破壞、鴉片戰爭期間外敵和外教的入侵、甲午戰爭更進一步影響，和「新文化」思潮的衝擊，作爲道家在近現代的主要依托、中國土生土長的傳統道教，已經面臨幾近危亡的局面了：因爲香火不夠，那些大大小小甚至是有名的道觀，絕大多數都是殘垣斷壁、凋敝破敗；城市里的道觀則被兩邊的商舖和紅樓等，擠得幾乎沒有足夠的地方懸掛門牌，有的道觀則因爲沒有常住道士而乾脆被擠佔作爲商用；因爲香火不足以維持生計，道士人數也在銳減中，有不少道人棄道另謀生路，而留在觀裡的絕大多數道人除了打卦唸經做法事，就是曬太陽混日子，幾乎沒有人懂得丹道，沒有人真正實修……這些讓他震驚不已又刻骨銘心的見聞，爲他後來倡導僊學及重視丹道實修，以期恢復中華傳統道學之興盛埋下了伏筆。

㈡汪洋顛簸不言棄

多年尋訪未果之後，陳攖寧決定自己一個人獨自鑽研道家典籍之集大成者《道藏》，以期從中得到啟迪和指點。當他得知全國僅存的幾部《道藏》中，有一部收藏在上海白雲觀，於是他前往上海常住，決定將明正統年間編的五千四百八十卷的《道藏》整個研讀一遍，這時他已經三十二歲了。陳攖寧花了三年時間讀完了《道藏》，之後又去了杭州、北京等地，心有不甘的他再次希望途中能遇到有真修實證的高人，而最終又未能如願。值得一提的是，家境並不寬裕，又無生活來源的陳攖寧，並未因資財的問題影響他四處修學，「我

離開家庭之後，在外面旅行的費用，是姊丈（姐夫）喬種珊接濟，他身體也壞，希望我尋得有效的方法，轉教給他。」（《陳攖寧自傳》）[1]由此可見姐夫一家對他的所學與能力的一貫信任與支持。

丙辰年（1916），三十六歲的陳攖寧返回上海與其妻吳彝珠定居下來。吳彝珠學的是西醫，是一個執業醫師，她放棄了醫院的工作，二人共同經營一家診所維持生計。此後的二十年間，陳攖寧有了大量的空餘時間讀書、靜坐煉養或住山，同時，對僊學繼續進行不懈的研究與探索。

從 1922 年至 1932 年，十年間，陳攖寧與同志數人在家中進行了數百次外丹試驗，終因軍閥混戰和日寇侵滬受到破壞，未獲最後成功[2]（《生命的追求——陳攖寧與近現代中國道教》）。

在早年研讀《道藏》的過程中，陳攖寧發現《道藏》舊有目錄「是明代爲宗教家的需要而編，查閱不便，不足以供道教學術研究之用」（《懷念伯父陳攖寧》）[3]。於是，他將原《道藏》目錄，重新分類，並編寫了《道藏分類目錄提要並索引》。

爲了引導後學，陳攖寧「又以古代道書卷帙浩繁，深奧難懂，乃擇要論釋，務期淺顯明白，便於理解，著有《黃庭經講義》《孫不二女丹詩注》《靈源大道歌白話註解》及散文和問答。」《懷念伯父陳攖寧》此處的「問答」，除了陳攖寧在《揚善半月刊》「答讀者問專欄」中所寫的文章外，其中很大一部分還包括他對求道者的問題寫信給予回復。大概從陳攖寧與其夫人吳彝珠定居上海後不久，就陸陸續續不斷有好道者向他寫信，請教各種修學上的問題，先生對每一封來信都毫無遺漏，一一認真回復。據其弟子胡海牙在自傳中所說，他與陳攖寧先生第一次見面之前，通過書信交流探討道學有三四年之久。所以，在當時交通並不發達且時局動盪的年代，通過書信進行問答可以看作是陳攖寧先生弘傳道學的重要手段和重要組成部分。

1933 年，上海名醫張竹銘在滬創辦《揚善半月刊》，其「答讀者問專欄」請陳攖寧主筆。陳攖寧利用這個陣地，大力提倡「僊學」，團結了眾多好道之士，使之成爲當時全國研究僊道的中心。抗戰初期，《揚善半月刊》因日寇進攻上海而被迫停辦。張竹銘醫師後來又創辦了《僊道月報》，陳攖寧仍然是主筆之一，在上海局勢進一步惡化之後再次被迫停辦。

1936 年，陳攖寧發起中華道教會，又於 1938 年，與張竹銘等一起，開辦上海僊學研究院，以僊學研究、實驗修煉爲務，同時傳授弟子。

在 1936 年時，陳攖寧的妻子吳彝珠查出身患乳癌，加上抗戰前期的社會混亂，陳攖寧的生活也開始了動盪與流離。他們先是搬遷到了上海西郊的農村以方便調養疾病，後來戰事蔓延，1937 年，他們於慌忙逃離中不得已放棄了所有財產，分居在不同的地方。幸得道法修養，陳攖寧的妻子在乳癌一般的存活期衹有三四年的情況下，堅持了十年。最後，在上海尚賢婦孺醫院，陳攖寧陪著妻子度過了她人生中最後的幾年時光。乙酉年（1945）春天，陳攖寧的妻子吳彝珠去世。

從此孤身一人的陳攖寧，先是住在外甥女喬馥玖家裡，又在「乙酉年冬季，遷移到上海銅仁路二五七號史劍光（陳攖寧弟子）家中……己丑年冬季，由銅仁路史劍光家遷移到上海華山路一四六一弄六號張竹銘醫師家中。」此外，「我常常代人家做出俗應酬文字，或爲講解歷史、國文、哲學，以及僊學上的修養法、醫學上的健康法之類的書籍，實際上等於家庭教師，但不拿薪金，只由他們照顧我的生活。」後來，又在「辛卯秋季，一九五一年八月十五日，由上海華山路一四六一弄六號張竹銘家遷移到上海泰興路五三八弄三號喬馥玖家」。（《陳攖寧自傳》）

即使在這樣極不穩定的生活狀況下，陳攖寧先生依然沒有放棄自己的志業，1947 年 4 月，上海市道教會出版了他 1942 年起草，又於 1947 年重新修改的《復興道教計劃書》。在《計劃書》中，先生說：道教是中

[1] 陳攖寧：《道教與養生·陳攖寧自傳》，中國道教協會編，華文出版社，1989，第 3 頁。
[2] 參考吳亞魁：《生命的追求——陳攖寧與近現代中國道教》，上海辭書出版社，2005，第 47 頁。
[3] 陳仲璉：《懷念伯父陳攖寧》，《中國道教》1989 年 02 期。

華儒、佛、道、回、耶（基督教）五教之一，而其中唯以道教爲最古老，所以「我輩既屬黃帝子孫，對於此種古教，當然要特別愛護、努力弘揚」。（《生命的追求——陳攖寧與近現代中國道教》）[1]由此可見先生對於中國傳統道家的一片不可磨滅的愛戀，與殷切的護救之情。

陳攖寧這種居無定所的生活一直持續到 1953 年，在他的弟子胡海牙在其杭州西湖慈海診所旁，專爲恩師買了一座小樓，然後將陳攖寧先生接過去居住後才算結束。此時先生已是七十三歲的老人了。

㈢風平浪靜靠岸時

在陳攖寧先生於杭州定居的同一年，1953 年，經馬一浮舉薦，浙江省政府正式將先生聘爲浙江省文史研究館館員，這意味著先生的學識與貢獻得到了國家的認可與鼓勵。先生亦「擬將六十年研究所得，加以整理，寫出論述，捐獻國家，永久保存，只以當時資料尚不齊全，未能著手。」（《懷念伯父陳攖寧》）

1956 年，陳攖寧被推薦爲次年於北京召開的第一屆中國道教協會秘書長和副會長，後又在第二屆道協中擔任會長，以及第三屆全國政協委員。中國道教協會「在他指導下，搜集、整理道教文獻資料，編寫了《中國道教史提綱》，出版《道協會刊》」。（《懷念伯父陳攖寧》）

1966 年，「文革」爆發。中國道教協會所有活動被迫停止，陳攖寧先生於是閉門專事修行。次年，先生立下遺囑，將自己畢生積蓄全部上交給中國道教協會，將自己所有藏書及手稿交給弟子胡海牙。

1969 年 5 月 25 日，陳攖寧先生於北京僊逝，時年八十九歲。

縱觀先生的一生，他爲弘傳中華道學所做的貢獻可以簡單歸納爲以下幾個方面：

一、研究丹道，首倡「僊學」。從早年接觸《神僊傳》開始對「僊學」產生興趣，到後來開始丹道實修，並運用「僊學修養法」爲自己和他人治病，又遊歷名山大川四處參訪，再到後來研讀《道藏》，開辦「僊學研究院」，主筆《揚善半月刊》《僊學日報》，又譔寫《僊學必成》《道教與養生》等書籍等等，從中可以看出，先生將「僊學」從門派眾多、修法蕪雜、頭緒繁亂的道家學說中單獨抽提出來，可謂聚焦了道學之重點與精華，同時，還留下了可供後來實修者參考借鑒的寶貴的指導資料。這一作爲，先生是近當代以來絕無僅有的第一人。這爲有志求道的後來者直接指明了方向，並節省了不可計數的時間與精力，此舉可謂功德無量。

二、培養無數道學人才。無論是提筆譔文、著書立說、開門授徒，還是後來領導中國道教協會，陳攖寧先生的著力點始終落在人才的培養上。胡海牙，作爲陳攖寧最後一個關門弟子，便是先生一手培養出來的。在先生死後，胡海牙繼承先生的遺願，繼續進行丹學研究與實踐，並將先生的遺著逐一進行整理與出版，且在此基礎上，繼續進行探索與發揚，著有《僊學指南》等書。此外，在陳攖寧先生任中國道教協會領導期間，還舉辦了道教徒進修班，爲中國道家培養出一批重視實修實證的人才。一言以蔽之，陳攖寧先生在其艱難困苦的一生中，利用面授培訓、著書立說、書信問答等各種靈活的方式，爲華夏培養了一大批修道、學道、向道和愛道的有識之士。

三、先生一生爲中國傳統道教呼號奔走、躬身力行，是挽救中國傳統道家於頹敗危亡中一支非常重要的力量，最終使中國傳統的道家文化隨著新中國的復興也逐漸有了生機與活力。先生的一生，可以說充滿了曲折、苦難與顛簸，然而他始終不肯放棄，堅持研究與傳播道家學說，這對於中國道家文化，實在可以說功過千秋，名留千古。

---

[1] 吳亞魁：《生命的追求——陳攖寧與近現代中國道教》，上海辭書出版社，2005，第 110 頁。

四、先生一生對「僊學」的研究、修學、探索所形成的寶貴經驗，和譔寫整理出的大量文字資料，是《道藏》之外，切合近現代人身心實際情況的、具有現實指導意義的珍貴資料，對現代修學者具有極高的參考價值。

二、胡海牙

胡海牙（1917—2013），生於浙江紹興一農戶家庭，自幼喪失雙親，被外祖母撫養至十三歲，因當時祖母家庭生計困難，只好從私塾退學，從師學醫。因醫書中眾多草藥有久服「輕身、長壽」甚至「升僊、飛升」之功效記載，令他對僊道類的書籍產生了濃厚的興趣。遂使他一面學醫，一面走上了要麼結廬修煉要麼四處訪師求道的道路。然而幾經輾轉，多年下來，他終究未遇明師，而且練養功夫也沒有什麼進境。

抗戰期間，他無意間讀到陳攖寧先生在《揚善半月刊》中的文章，大受吸引，於是嘗試通過書信的方式向陳攖寧先生請教自己在修學中遇到的問題。沒想到先生很快回信，且對他的問題給予了非常認真而仔細的解答。這令他喜出望外。自此，他們一直保持著這樣的書信往來，一直到 1945 年抗戰勝利，胡海牙去上海第一次拜望陳攖寧先生才算結束。

「一九四六年櫻寧先生在杭州佑聖觀舉行收徒儀式，正式收我爲入室弟子，開始傳授我天元、地元、人元丹法及道教各派真修實煉功夫。我纔頓悟塵世即同深山，一榻便是禪房，三五知音共議僊道亦是道之所在，從此還俗修煉。」（《僊學指南・胡海牙自傳》）[1]從此，胡海牙在自己的人生和修行道路上均步入了前途與方向明晰可辨的階段，可謂一下子「柳暗花明」。這一切，都離不開其恩師陳攖寧先生的悉心教導。

胡海牙先生對自己的恩師感恩備至。自 1949 年拿到中央人民政府衛生部頒發的《中醫師證書》後，他開始正式行醫[2]。與此同時，他還應政府邀請爲中醫人才上培訓課。有了一定的積蓄後，胡海牙「爲了照顧先生起居，我特意在杭州西湖慈海診室旁邊買了一棟樓房，於一九五三年四月我將先生接到了我家，並請先生住到樓上。除應診外，我與先生朝夕相處，形影不離。」（《胡海牙自傳》）

此時，陳攖寧先生向其愛徒悉心傳授了三元丹法[3]，並系統地講解裡了中醫經典《黃帝內經》《傷寒論》等，又講授了《參同契》《黃庭經》，將中醫針藥與丹道聯繫起來。「經先生細心教授，獲益良深，僅數年工夫使我在中醫理論方面有了自己的獨特見解和獨出心裁的治療方法，且多療效顯著。」（《胡海牙自傳》）

陳攖寧先生於 1957 年在中國道教協會任職後，被調至北京居住，胡海牙也隨調至京，在中國道教協會研究室任研究員。兩人同住於北京白雲觀內。

1959 年，胡海牙先生又被調到北京醫科大學任主任醫師。從此，他每天奔走於白雲觀和醫科大學之間：白天在醫科大上班，晚上回白雲觀照顧恩師。

此後十年間，胡海牙一直陪伴和照料著陳攖寧先生，直至 1969 年先生離世。

此後，爲實現恩師的遺願，胡海牙先生花了多年時間，抄錄、整理、出版了陳攖寧先生口授或譔寫的《僊學解秘——道家養生秘庫》《道教與養生》《中華僊學》《參同契講義》等多部著作。在此基礎上，他還發表了諸如《僊學大義》《論僊學與氣功養生》等不少論文，並撰有專著《僊學指南》一書。

海牙先生一生以醫爲業，並積極地將恩師陳攖寧先生的僊學養生法用於其中醫治療的實踐中。餘暇時間除了整理陳攖寧先生的遺著，他還繼續堅持僊學的研究、修煉與宣傳，國內外有數不清的好道者都受到過他的教授與啟迪，同時他還培養了若干弟子。

---

[1] 胡海牙：《僊學指南・胡海牙自傳》，中醫古籍出版社，1998，第 8 頁。

[2] 據胡海牙先生的自傳中講，事實上，早在 1942 年日軍侵佔他靜修的地方浙江金華後，他便在逃亡中，於浦江、蘭溪一帶就已經開始私下行醫了，並很快在當地小有名氣。見胡海牙：《僊學指南・胡海牙自傳》，中醫古籍出版社，1998，第 9 頁。

[3] 三元丹法：指天元，地元，人元三種丹法。

2013 年 9 月 27 日，胡海牙先生以九十六歲高齡卒於北京。

百家篇

第一章 中國醫家尊師重道典故

《韓非子・五蠹（dù）》中寫道：「民食果蓏（luǒ）蚌蛤（gé），腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。」[1]意思是，先民們吃了野果和諸如海蛤之類的生食，因難以消化而給身體帶來了疾病。這段話比較具體地描述了遠古先民們在採集狩獵活動中的深刻發現：自然界中的動植物等萬物並非孤立於人類而獨立存在的，而是與人類的休養生息有著非常密切的關聯。經過長期實踐，遠古的先人們逐漸瞭解並掌握了動植物的溫、涼、寒、熱等藥性，與酸、苦、甘、辛、咸等藥味以及它們的功效。在遇到疾病時，人們會借助一些具有特定性、味的動植物作爲藥物，結合逐步發展起來的望、聞、問、切「四診」法對人體的疾病進行診斷和治療。這些治療方法與經驗經過一代又一代人的積纍和彙集，最終得以傳承下來。正是先民們這種勇敢的、持續不斷的探索與實踐精神，奠定了中國中醫學的基礎，開創了中華民族的中醫文化。

在長期的生產生活實踐中，人們進一步發現：自然界的天體運行和氣候變化（天），和自然界中的動植物等萬物（地），與人體（人），有著內在的深刻聯繫，這種內在的聯繫使天、地、人三者成爲一個整體。因爲這種整體性，當人與另兩者之間的聯繫被削弱或被切斷，人的勞作生息不再順應自然之規律而是違背它時，人體就會生病，這就是中醫裡麵人與自然的整體觀思想。《黃帝內經》中處處都有這種整體觀思想的體現。

所以，中醫不是簡單的經驗醫學，它是通過深刻洞察宇宙天體的運行、人體經脈的運轉、草本的物性以及它們之間的內在聯繫，同時又融匯了心性修煉的所悟所見而形成的生命之學。它是經過歷代先人之生命傳承而來。

《黃帝內經・上古天真論》有言：「上古之人，其知道者，法於陰陽，知於術數，食飲有節，起居有常，不妄作勞，故能形與神俱，而盡終其天年，度百歲乃去。」[2]故中醫醫理多爲道人修煉之理，多爲得道者的心得報告。

所以，能行中醫之士，多爲品行高潔、修爲極高的道中人，《黃帝內經》中，黃帝及其師岐伯都是得道之人。他們對宇宙及生命真相有著比常人深廣得多的認識，普遍都敬天敬地敬畏生命。史上的歷代大醫，雖未必謀面，他們幾乎一致認爲：學醫者先要做到立德修身，才能全身心地濟世救人。故很多世間行走的大醫學家——孫思邈、華佗、李時珍等，都是修行之人，所著之醫學名著都是切身躬行體證而來，故而醫傚尤奇。

一、黃帝與雷公

《黃帝內經》是中國最早的醫典，是以黃帝與岐伯以及黃帝與雷公互相問答的形式寫成。

黃帝尊師，稱岐伯爲「天師」，雷公對黃帝也虔敬至極，在自己的恩師前他自稱「小子」「細子」。相互間的問答自然流露出深切的師徒情感，非同一般。雷公曾被黃帝數次呵斥，認爲其問題淺薄幼稚、愚昧至極。「如公何年之長而問之少？」[3]「子年少，智未及邪？」[4]如此數度呵責，雷公卻並不介意，態度愈加恭謹，主動接納黃帝的訓斥「臣年幼小，蒙愚以惑」[5]以至「致齋七日，旦復侍坐」[6]，才敢再次聆聽師之教導。

---

[1]〔戰國〕韓非：《韓非子・五蠹》，高華平、王齊洲、張三夕譯註，中華書局，2010，第 697 頁。
[2]《黃帝內經・素問・上古天真論》，姚春鵬譯註，中華書局，2010，第 17 頁。
[3]《黃帝內經・素問・示從容論》，姚春鵬譯註，中華書局，2010，第 765 頁。
[4]《黃帝內經・素問・徵四失論》，姚春鵬譯註，中華書局，2010，第 778 頁。
[5]《黃帝內經・素問・疏五過論》，姚春鵬譯註，中華書局，2010，第 770 頁。
[6]《黃帝內經・素問・陰陽類論》，姚春鵬譯註，中華書局，2010，第 782 頁。

雷公虔心向學，在黃帝對他的教授過程中，不懂就問，而且十分執著。在《黃帝內經・素問・陰陽類論篇》中有載：

孟春始至，黃帝燕坐，臨觀八極，正八風之氣，而問雷公曰：陰陽之類，經脈之道，五中所主，何藏最貴？雷公對曰：春甲乙青，中主肝，治七十二日，是脈之主時，臣以其藏最貴。帝曰：卻念《上下經》，陰陽從容，子所言貴，最其下也。雷公致齋七日，旦復侍坐。[1]

燕坐：閑坐。八極：八方。五中：五臟。旦：清晨，此處可引申爲「重新」義。

此一節，黃帝問在一年的春季中，人體五臟之中，哪一髒最重要？雷公答：春季色青，青應肝氣，所以肝氣最旺，因此肝臟爲貴。黃帝說：依據《上下經》和陰陽的分類來看，你認爲很高明的答案，叫我看卻是最沒有價值的。聽到黃帝這樣說，雷公惶恐萬分，以至於齋戒了七天，才敢再次來到黃帝面前接受他的教導。這纔有《黃帝內經》中《陰陽類論篇》以下諸內容。由此我們可以看到雷公對其師的至誠之心：一言不能契合其師的心意，就靜下心來反省自己，乃至於齋戒七日之後才敢侍師於座旁，再次受教。

《黃帝內經》中還有一則醫道傳承細節，讀來也是令人肅然起敬。原文如下：

雷公問於黃帝曰：細子得受業，通於《九針》六十篇，旦暮勤服之，近者編絕，久者簡朽，然尚諷誦弗置，未盡解於意矣。《外揣》言渾束爲一，未知所謂也。夫大則無外，小則無內，大小無極，高下無度，束之奈何？士之才力，或有厚薄，智慮褊淺，不能博大深奧，自強於學若細子。細子恐其散於後世，絕於子孫，敢問約之奈何？

黃帝曰：善乎哉問也！此先師之所禁，坐私傳之也，割臂歃血之盟也，子若欲得之，何不齋乎？

雷公再拜而起曰：請聞命。於是也，乃齋宿二日，而請曰：敢問今日正陽，細子願以受盟。黃帝乃與俱入齋室，割臂歃血。黃帝親祝，曰：今日正陽，歃血傳方，有敢背此言者，反受其殃。

雷公再拜曰：細子受之。黃帝乃左握其手，右授之書，曰：慎之慎之，吾爲子言之。

凡刺之理，經脈爲始，營其所行，知其度量；內刺五藏，外刺六府；審察衛氣，爲百病母；調諸虛實，虛實乃止；瀉其血絡，血盡不殆矣。

雷公曰：此皆細子之所以通，未知其所約也。

黃帝曰：夫約方者，猶約囊也，囊滿而弗約，則輸泄；方成弗約，則神弗與俱。

雷公曰：願爲下材者，弗滿而約之。

黃帝曰：未滿而約之以爲工，不可以爲天下師。[2]

旦暮勤服之：從早到晚勤奮地研習它。諷誦弗置：背誦得不熟練，內容混淆。諷誦：誦讀，背誦。坐私傳：嚴禁隨意傳授。坐：加罪，治罪。約方：將藥方（內容）進行整理並歸納概括。約囊：將口袋紮起來。約：束，整理後捆紮之意。

原文意思大致是這樣的：一天，雷公請示他的恩師黃帝說：「師父，從您這裡，弟子才得以明白醫道的本源，對六十篇的《九針》理論有了比較深的瞭解。爲了更好理解您傳授的這些，弟子從早到晚努力學習，一點都不敢偷懶。年代較近的簡冊，穿書的繩子都翻斷了；年代較遠的簡冊，由於磨損污舊，竹簡上的字已經認不清了。即使弟子如此努力用功，對於所學的所有內容，也並沒有做到完完全全的掌握。比如《外揣》篇裡講到的『渾束爲一』，弟子就沒太弄清楚。九針之道，大到包羅萬象，小到深入毫微，無論大小都到了極致，高低也都深不可測，我要如何歸納精煉它，（使它更簡明扼要從而使人更容易學習和接受）呢？普通人的學力，難免有高低，智慧也深淺不同各有差異，倘若一個人思慮狹窄淺小，怎麼都沒法達到博大精深的程度，而且如果又未能像弟子這樣勤奮努力，恐怕即便將恩師您的這些成果與所得傳給後人，也不見得他們

[1] 《黃帝內經・素問・陰陽類論》，姚春鵬譯註，中華書局，2010，第781—782頁。
[2] 《黃帝內經・靈樞・禁服》，姚春鵬譯註，中華書局，2010，第1209—1213頁。

真能體道入深，如此會令此聖學中斷。敢問恩師，九針之道如何概括其精要，才能讓後人明白它的大體和主旨，抓住它的要點？」

黃帝回答道：「你這個問題很好！這是先師所禁戒之事，私傳是有罪的，要經過割臂歃（shà）血的盟誓才能傳授。你如果真想得到傳授，何不誠心誠意沐浴齋戒呢？」雷公聽到這些，再一次向他的恩師行禮說道：「謹遵師命，弟子願聽聞恩師指教。」

雷公依照要求齋戒了兩天以後，再次來到黃帝面前，恭敬地說：「今天正午時分，弟子願接受恩師的授業盟誓。」於是，黃帝與雷公一起進入齋室，進行割臂歃血的儀式。黃帝親自祝告說：「今天正午，通過割臂歃血的盟誓傳授九針精要，有敢違背此誓言的，必定遭受災禍。」雷公拜禮說：「弟子領受恩師教誨，接受盟誓。」

於是黃帝左手握著雷公，右手拿著書鄭重地遞給他說：「我已把先師不傳之法交給你了，你一定要謹慎又謹慎！現在我就給你講授九針之道，你要用心記下來：針刺之理，應以熟練掌握經脈狀況爲重，明確經脈之氣的循行規律，知道它的深淺位置，才能準確判斷出要選擇針刺五臟六腑的哪個部分。要注意審察衛氣的變化，因爲邪從衛氣而入是百病的根源；另外要調和虛實，虛則補之，實則虛之；病在血絡，就針刺血絡瀉血。淤血瀉盡了，病人就沒有危險了。」

雷公說：「這些弟子都已有所瞭解，就是不知道如何把它歸納起來以掌握其要領。」黃帝說：「歸納理論，掌握方法就如同紮住口袋一樣。口袋裝滿了而沒有紮住袋口，袋子裡的東西就會泄漏出來。方法用了而沒有歸納整理，就不能根據具體情況來應用，就達不到神妙的境地。」雷公說：「弟子甘當下等人才的人，不求學識淵博，只求能概括出簡明的方法就行。」黃帝回復說：「你沒有達到學識淵博的地步，卻想概括出簡明的方法？這衹能稱作是個好醫生，而不可以稱爲是天下人的師表。」

以上我們看到，上古醫道的傳承是十分莊嚴隆重的，必須執行割臂歃血之盟：先齋宿兩日、正陽受盟。入齋室、割臂歃血、祝告、雷公再拜，然後黃帝才左握其手，右授之書，曰：「慎之慎之，吾爲子言之……」最後黃帝叫雷公要十分恭謹審慎，才開始傳授醫道，進行「口傳心授」。

雷公數度發問，黃帝耐心回答。師徒授受情意殷切、情同父子的場景栩栩如生。這也是古代醫家重家世、重傳承的重要原因。師父攝受了徒弟，徒弟代表的不再是自己，而是師承。徒不肖，師無顏，一榮俱榮，一損俱損。所以，醫家之「道」傳的亦是生命。而雷公後來學有大成，成爲上古聖醫，既離不開黃帝的諄諄教導，更是他尊師重道的結果。重道必尊師，尊師必重道，這也是「有道中醫在，無道中醫亡」的理論基礎。

醫道不斷地傳承，兩千五百年後戰國時期傳給了扁鵲，後又傳給東漢末年的華佗，距今約一千八百年。扁鵲與華佗在中國歷史上可說是神醫，都有很神奇的事蹟流傳下來，他們二人皆可透視人體，隔牆看物，皆能開刀做手術，他們都是黃帝之後所傳的中醫醫道正傳弟子。這二人中，我們就只講講扁鵲的故事，然後再談談我們華夏曆史上的其它醫道傳承的故事。

二、扁鵲和淳於意的事師行道

扁鵲（約前 407—前 310），姓秦，名緩，字越人，尊稱扁鵲，號盧醫，盧國人（今位於山東濟南），扁鵲是古代人對「醫術高超者」的尊稱。《史記・扁鵲倉公列傳》中記載了扁鵲與他的恩師之間的故事：

捨客長桑君過，扁鵲獨奇之，常謹遇之。長桑君亦知扁鵲非常人也。出入十餘年，乃呼扁鵲私坐，間與語曰：「我有禁方，年老，欲傳與公，公毋泄。」扁鵲曰：「敬諾。」（《史記・扁鵲倉公列傳》）[1]

[1]〔漢〕司馬遷：《史記・扁鵲倉公列傳》，韓兆琦譯註，中華書局，2010，第 6264 頁。

捨客：房客，住宿的人。奇：此處當動詞用，以……爲奇人。

青年時期的扁鵲是一個客棧的掌櫃。一天，有個叫長桑君的人前來住宿。這個長桑君相貌平平，很不起眼，沒有人注意他，可唯獨扁鵲認爲他是個奇人。每次見到長桑君，扁鵲都很恭敬熱情，招待得也非常周到，這樣來來往往一晃十多年過去了。

一天，長桑君把扁鵲叫到一邊，對他說：「我有秘藏的醫方，現在年紀大了，想把它傳給你，你不要隨意傳給別人！」扁鵲非常驚喜和感激，恭敬地答應了。長桑君把秘密的醫方傳給扁鵲後，扁鵲經過認真的鑽研與學習，最終成爲一名中國歷史上醫術非常高明的醫生之一。

長桑君不過是扁鵲的一個房客，而扁鵲十餘年恭謹有加，真誠相待。他之所以能夠得到長桑君的傳授，是因爲他爲人謙遜，對人沒有分別念，那十多年，也可以看作是長桑君在考察扁鵲是否值得托付。扁鵲以自己待人的恭敬熱情與真誠無欺經受住了長桑君長達十多年的暗中考察。在古代，做人與治學，都很看重一個人的品性是否與道相合。醫家更是將眾生性命托於手中，如果錯認一人，那麼就會出現雖有醫者而無仁心，雖有醫方而無醫德，這對患病者來說是一種極不負責任的行爲，最終會害了他們。所以古人對選擇什麼樣的徒弟並傳授其醫術，都是格外小心的。

扁鵲沒有辜負師父的托付，十餘年虔敬未易，終得長桑君真傳，遂成一代名醫。後來，扁鵲去了趙國都城邯鄲，因當地重視婦女，他便做了一名婦科醫生。他到了洛陽，當地人敬重老者，扁鵲於是爲老人治病。後又至咸陽，咸陽人重幼，扁鵲又成了兒科醫生。扁鵲用脈診法爲人診病，非常精準有效，所以他被稱爲「脈學之宗」。「至今天下言脈者，由扁鵲也。」（見《史記・扁鵲倉公列傳》）扁鵲在齊國用望、聞、問、切診斷齊桓侯的病，記載於《扁鵲見蔡桓公》一文中：

扁鵲過齊，齊桓侯客之。入朝見，曰：「君有疾在腠理，不治將深。」桓侯曰：「寡人無疾。」扁鵲出，桓侯謂左右曰：「醫之好利也，欲以不疾者爲功。」後五日，扁鵲復見，曰：「君有疾在血脈，不治恐深。」桓侯曰：「寡人無疾。」扁鵲出，桓侯不悅。後五日，扁鵲復見，曰；「君有疾在腸胃間，不治將深。」桓侯不應。扁鵲出，桓侯不悅。後五日，扁鵲復見，望見桓侯而退走。桓侯使人問其故。扁鵲曰：「疾之居腠理也，湯熨之所及也；在血脈，針石之所及也；其在腸胃，酒醪之所及也；其在骨髓，雖司命無奈之何。今在骨髓，臣是以無請也。」後五日，桓侯體病，使人召扁鵲，扁鵲已逃去。桓侯遂死。[1]

腠理：現代對中醫這一概念頗有爭議。此處可理解爲「皮肉之間」。「疾在腠理」，即病還比較淺。湯熨（tāng yùn）：即熱敷法。針石：即針刺法，針灸。古代用砭石磨成針。司命：古代傳說中掌管人生命的神僊。

扁鵲一生治病無數，堪稱全科醫生。除脈診及望聞問切之外，他還善用砭刺、針灸、按摩、湯液、熱熨等方法療病。

上古時期，民眾愚鈍未化，巫術有很高地位，不僅在神權方面，在醫病上，巫也擁有極高的話語權。而從扁鵲開始，醫、巫開始分家。《史記・扁鵲倉公列傳》記載：

使聖人預知微，能使良醫得早從事，則疾可已，身可活也。人之所病，病疾多；而醫之所病，病道少。故病有六不治：驕恣不論於理，一不治也；輕身重財，二不治也；衣食不能適，三不治也；陰陽並，藏氣不定，四不治也；形羸不能服藥，五不治也；信巫不信醫，六不治也。有此一者，則重難治也。[2]

藏氣：臟氣義。「藏」通「髒」。形羸（léi）：身體消瘦。羸，瘦弱。

上文中簡單的意思是，聖人見微知著。他能很早就發現不易察覺的細微病症，使良醫及早介入，就能保住性命，不至於發展到不可救藥的地步。由於人們主觀因素（比如習氣、觀念、情緒、作息習慣等）所致之

[1] 〔漢〕司馬遷：《史記・扁鵲倉公列傳》（卷 8），韓兆琦譯註，中華書局，2010，第 6281 頁。
[2] 〔漢〕司馬遷：《史記・扁鵲倉公列傳》（卷 8），韓兆琦譯註，中華書局，2010，第 6282 頁。

病遠大於外在客觀因素所致之病（比如受了外傷或受了自然界的「風」「寒」「暑」「濕」等侵襲所生的病），因而，一個人的病實際上需要醫生治療的部分很小，很大一部分靠病人自身來調養。這個「調養」就是病人超越自己的習氣和情緒觀念等主觀致病因素的過程。如果做不到，醫生就沒法爲病人進行有效的治療。因此，就有了針對病人主觀因素所提出的「六不治」原則。

上文「六不治」原則中，第六條扁鵲明確提出「信巫不信醫」。自此，醫歸醫道，巫行巫術。這也可算是生命科學從原始巫術和宗教中分離的一次嘗試。此後，中醫得到了大的發展與弘揚。所以在中醫史上，扁鵲可謂承前啟後，被後人尊爲「醫祖」。扁鵲曾著《扁鵲內經》《外經》，皆佚失。

淳於意（約前 205—？）是漢代名醫，首創「診籍」，是世界上最早記錄病歷的人，年輕時就喜歡醫術，後來求教於公乘陽慶。《史記・扁鵲倉公列傳》中詳細記錄了其拜師的前後因緣：

對曰：「臣意不聞師慶爲方善也。意所以知慶者，意少時好諸方事，臣意試其方，皆多驗，精良。臣意聞菑川唐裡公孫光善爲古傳方，臣意即往謁之。得見事之，受方化陰陽及傳語法，臣意悉受書之。臣意欲盡受他精方，公孫光曰：『吾方盡矣，不爲愛公所。吾身已衰，無所復事之。是吾年少所受妙方也，悉與公，毋以教人。』臣意曰：『得見事侍公前，悉得禁方，幸甚。意死不敢妄傳人。』居有間，公孫光閑處，臣意深論方，見言百世爲之精也。師光喜曰：『公必爲國工。吾有所善者皆疏，同產處臨菑，善爲方，吾不若，其方甚奇，非世之所聞也。吾年中時，嘗欲受其方，楊中倩不肯，曰「若非其人也」。胥與公往見之，當知公喜方也。其人亦老矣，其家給富。』時者未往，會慶子男殷來獻馬，因師光奏馬王所，意以故得與殷善。光又屬意於殷曰：『意好數，公必謹遇之，其人聖儒。』即爲書以意屬陽慶，以故知慶。臣意事慶謹，以故愛意也。」[1]

意：此段中多處有「意」字，多是淳於意自稱。好諸方事：對那些中醫驗方很感興趣。往謁：前去拜訪。閑處：有空的時候。所善者皆疏：與長於運用驗方的人都生疏（不熟悉）。同產：同母異父的（兄弟或姐妹）。不若：不如。會慶子男殷來獻馬：恰逢陽慶公的兒子，名叫殷，前來獻馬。得與殷善：獲得與殷交好的機會。善，友好相處。

上文（淳於意）說：剛開始，我淳於意並不知恩師陽慶的醫術精妙。我年輕時喜歡各家的醫術醫方，先是聽說淄川唐裡的公孫光先生擅長使用古代流傳的醫方，就去拜見他，成爲公孫光先生的學生，學習調理陰陽的醫方以及口頭流傳的醫理，並全部記錄了下來。我並未滿足所學，就向老師提出要學他的全部醫術，老師告訴我：「我已經老了，沒什麼再讓你學的了。我對你不會有所吝惜，給你的是我年輕時學到的精妙醫方的全部。你不要輕易教給別人。」老師的這一番叮囑，讓我很感動，說：「學生能侍奉您左右，隨您學習，已經非常幸運了。您叮囑的事，學生一定會謹記在心，不敢妄傳於人。」

不久，老師有了空閑，我就趁機分析論說醫方給他聽。老師對我的論說很認可，高興地說：「你一定會成爲國醫。我有一個同胞兄弟住在臨菑，精於醫術，他的醫方比我還奇妙，不是一般人所能想像到的。我不如他。我年輕時曾想學他的醫術，但他不答應，說我不是個能學好醫術的人。」老師說的這位先生，就是公乘陽慶師。巧的是，不久陽慶公的兒子陽殷來給齊王獻馬，他通過我的老師公孫光才得以見到齊王。之後，老師便把我托付給陽殷說：「淳於意喜好醫術，傾慕聖人之道，你一定要好好禮待他。」陽殷就寫信把我推薦給了他的父親陽慶公。就這樣，我幸運地認識了陽慶公。我很恭敬謹慎地侍奉陽慶公，他因此喜愛我，傳了我上古的醫道。

在跟隨公乘陽慶之初，陽慶公認爲淳於意過去所學有誤，斷然令其全部拋開，從零開始，衹有這樣，才能傳授給他黃帝、扁鵲一脈的正統醫術。淳於意毫不猶豫，完全聽從恩師的話，這纔成爲一代明醫。從《史

[1]〔漢〕司馬遷：《史記・扁鵲倉公列傳》，韓兆琦譯註，中華書局，2010，第 6341 頁。

記》這段記載來看，拜師求道並非易事，除了要像扁鵲那樣尊師重道外，還要像淳於意一樣虛懷若谷，勇敢地否定自己，超越自己，這纔是求取大道的正確心態。

三、李東垣的師徒典故[1]

李杲（gǎo）（1180—1251），字明之，晚號東垣老人，金元四大家之一，世代居住在真定（今河北省正定），爲當地豪門望族。李杲自幼天賦聰穎，沉穩安靜，喜愛讀書。及至年長，生活嚴謹，爲人敦厚。後學醫於張元素，盡得其傳而又獨有發揮。

李杲（即李東垣）自幼年起，便開始學習儒家經典，曾隨翰林王從之學習《論語》《孟子》，又跟從翰林馮叔獻學習《春秋》。在當時，以東垣先生的出身與門第而言，成年後走正統路線步入仕途乃是理所當然的事情。但是，在他弱冠[2]之年發生的一件事，徹底改變了他的一生。

李東垣二十歲時，母親王氏患病臥床不起，爲了照顧母親，他「色不滿容，夜不解衣」。但即便如此，母親的病情也沒能好轉。當時家裡請來的醫生們各執一詞，有的說是寒癥，當用熱藥；有的說是熱癥，當用寒藥。如此爭論不休，也沒有一個最終結果。就這樣，東垣先生眼睜睜看著自己的母親在病痛中去世。去世時，竟連患的是什麼病都不清楚。

面對母親的離世，東垣心如刀絞，他不禁捫心自問：自己的母親病了，自己衹能束手旁觀，絲毫無法解除母親的痛苦，日後自己如何有臉面做一個儒生？又有什麼資格談論孝道？想到這裡，東垣立下誓願：「此生如若遇到良醫，我一定跟他努力學習，彌補我的過錯！」就這樣，東垣開始四處尋訪明醫。後聽說易水縣的潔古老人張元素先生醫術聞名天下，東垣便立即動身，奔赴四百餘里，帶著價值不菲的金銀綢緞拜見這位元素先生。元素先生見其如此心誠，便收他爲徒。

四年之後，東垣學成。臨別前，恩師滿懷期待地對東垣先生說：「你現在醫學知識足夠，但還遠遠算不上是一個出色的醫生。」東垣問：「爲什麼？」老師說：「因爲你欠缺臨床經驗，你衹有在得到足夠的歷練之後，才能成爲一個真正優秀的醫生。這個過程可能很長，但是爲師相信，你遲早能實現。」後來，東垣用了很長時間來磨煉醫術，最終實現了醫術上質的飛躍。

西元 1243 年，先生已經六十三歲了，他不僅醫治了大量的患者，還將多年的理論和經驗整理成文，希望找到一個理想的弟子作爲傳人，以便將自己一生的所學傳遞下去。

東垣先生把這想法與朋友周德父說了。巧的是，周德父正好認識這麼一個理想後生，他迫不及待地告訴東垣先生：「我有一人推薦，他就是廉台的羅天益。此人性情敦厚，爲人質樸，恆心毅力具足，且有志於此，你要是想把自己的醫學傳承下去的話，他就可以。」

東垣先生聽後很高興，便讓周德父安排自己與羅天益見面。羅天益是窮苦人家的孩子，但人品非常好。爲了這次見面，他恭敬地向東垣先生寫了封信，表達了他對先生的景仰和希望拜先生爲師的想法。見面那天，東垣先生只問了他一個問題：「你學醫是想營生，還是想傳承醫道？」羅天益毫不猶豫地回答：希望跟您一樣，弘傳醫道。李東垣聽了很滿意，當即決定收下這個學生，甚至連他的食宿都全部包了下來。

就這樣，羅天益開始跟隨東垣先生學習。三年下來，東垣先生親眼見證著自己的愛徒每一步的成長，心中不免暗自高興，讚歎他的確是個不可多得的人才。爲了鞭策他能夠繼續心無旁騖地認真學習，一天先生將天益叫到跟前，拿出白銀二十兩，對他說：「我清楚你家中的條件，但眼下你正一心學醫，就先拿這些錢去

---

[1] 參考文獻：
①〔明〕宋濂：《元史・李杲傳》（卷二百三，即卷 203），中華書局，1976，第 4540 頁；
②〔金〕李東垣撰《東垣醫集》，丁光迪、文魁編校，人民衛生出版社，1993，第 353 頁。
[2] 古代指男子二十歲。

安頓好老婆孩子。」羅天益非常感動。他怎麼也沒想到，師父竟能如此慷慨，這讓他倍感溫暖！不過出於恭敬，他還是極力推辭。但東垣先生卻堅定地說：「我把更貴重的學問都給你了，還在乎這點小錢嗎？你就不要推辭了！」

就這樣，在恩師李東垣的資助下，羅天益全身心地投入到學習中。五年後的一天，先生叫他去自己的房間。一進門，他發現師父的案幾上不像往常那麼乾淨，而是擺滿了書稿，不禁抬眼望向師父。此時，年邁的李東垣看了愛徒一眼，微微地點了點頭，吃力地對他說：「天益，這些都是我平日搜集的，是我一生從醫所得，我把它們已經分類整理好了。師父自知時日無多。現在全部交給你。記住：這些書給你，不是爲了我李東垣，也不是爲了你羅天益，是爲了全天下和後世的人，希望你一定把它們傳下去，千萬不要讓它們湮滅了!」羅天益聽後，不禁淚如雨下，邊哭邊磕頭道：「師父，弟子答應您！弟子答應您！」先生見狀，微笑著長長地舒了口氣，閉上了眼睛。

四、朱丹溪事師授徒典故[1]

朱丹溪原名朱震亨（1281—1358），字彥修，號丹溪，浙江義烏人。他自幼聰明，長輩都比較器重他。他年齡稍大以後崇尚俠膽之氣，喜歡爭強好勝。他一生精進好學，先習儒學，後改醫道，後世弟子眾多，他的醫學理論也被廣爲傳播，被後世稱爲「滋陰派」創始人，著有《格致餘論》《局方發揮》《丹溪心法》《金匱鉤玄》《素問糾略》《本草衍義補遺》《傷寒論辨》《外科精要發揮》等。

朱丹溪先生生於書香世家，門楣可耀。祖父是進士，父親也是讀書人，母親戚氏祖上在宋朝時爲官。丹溪先生從童年開始一直接受良好的教育，他本人也好學善記，受長輩器重，都希望他長大爲門楣增光。

年齡稍長，家裡便安排他跟從鄉里先生治儒家經學，爲將來考取功名做準備。不幸的是，丹溪師家族的幾位長親先後因病去世，家族因此開始出現衰敗跡象：過去衣食無憂，不靠外人；而今，門庭疏落，世故人情立現，這使年少的丹溪師逐漸變得異常堅毅。他懂得，祇有自己強大起來，才能被人看得起，而不用唯唯諾諾、趨炎附勢。就這樣，他豪邁的性格逐漸顯露出來，常常見義勇爲，打抱不平，有時爲了維護正義，甚至不惜鬧到官府。

後聞許文懿公得朱子四傳之學，講道八華山，復往拜焉。益聞道德性命之說，宏深粹密，遂爲專門。一日，文懿謂曰：「吾臥病久，非精於醫者，不能以起之。子聰明，異常人，其肯遊藝於醫乎？」翁以母病脾，於醫亦粗習，及聞文懿之言，即慨然曰：「士苟精一藝，以推及物之仁，雖不仕於時，猶仕也。」乃悉焚棄向所習舉子業，一於醫致力焉。（《丹溪翁傳》[2]）

宏深粹密：博大精深義。向所習：以前所學的（知識）。

後來，丹溪師聽說朱熹四傳弟子許謙在東陽八華山講學，就去參拜。在許謙師那裡，丹溪師聽聞到儒家道德性命之說，他由衷地感到此門學問博大精深，不禁感慨道：「大丈夫一生，如果祇是追求俠義，而非誠心追求大道，體悟生命終極之理，還不是照樣糊塗？」於是下定決心，投奔到許謙門下學習儒學，希望此生專門盡力於此。

許謙師早年求學時，因爲用功太刻苦，使身體落下了病，常年受此困擾，很是痛苦。朱丹溪拜會他以前，許謙師就已常年臥病在床。一天，許謙師把弟子朱丹溪叫到跟前，對他說：「我這個病已經好多年了，除非是遇到精於醫術的人，不然的話，我這輩子恐怕是好不了，也就下不了床了。丹溪你有悟性，比常人聰明，你要不要試試學醫？」由於年少時長輩的病故，丹溪已深知病苦之痛，從那時開始他就已經時常涉獵醫學。

---

[1] 見〔元〕朱震亨：《丹溪心法・丹溪翁傳》，彭建中點校，遼寧科學技術出版社，1997，第 119 頁。
[2] 《丹溪翁傳》爲戴良所諝，收錄於《丹溪心法》一書中。

如今授業恩師又爲病所苦，行動不便，身心備受煎熬，他不禁慨然道：「身爲一名士人，倘若能夠精通一項技藝，一門深入精研下去，未嘗不能借此體悟儒家仁愛之道。即使沒有步入仕途，但也未嘗不是士人風範。」他於是痛下決心：從此一心一意學醫，以濟世救人。爲了做到心無旁騖，丹溪師將過去用來考取舉業的書籍全部焚燒。

當時，醫學界正盛行陳師文、裴宗元一派，宋大觀年間製定的《合劑局方》爲醫林必讀經典。丹溪師爲此晝夜研習，等深入一番後，不免感嘆：「拿古代方子治現代人病，未免過於教條，斷不能完全契合時癥。即使要製定出治病的規則和章法，也應從《素問》《難經》這樣的經典入手，才會有所成就。目前很少有人能把這些搞清楚。」於是他決定外出拜師訪友，希望能夠遇到明師指點。他跨越浙江地區，一路尋訪到吳中、宛陵、徐州和南京等地，竟一無所獲，只好遺憾返回。一次，有人提示丹溪師說：不妨去拜訪一下同郡一位姓羅的先生。

這位羅先生，名知悌，字子敬，宋理宗時進士，醫術精湛。人們都習慣稱他爲太無先生，曾得劉元素的真傳，同時又貫通了張從正、李杲兩家的醫術。不過，這位羅先生生性孤傲，恃才傲物，厭惡侍奉他人，世人也少有能合乎他心意的，故輕易不接見人。尤其對有心跟他學醫的人，更是苛刻。丹溪師去拜訪的時候，自然吃了不少苦頭，往返十來次都沒能成功得見。但他不僅沒有感到氣餒，反而覺得這位先生一定不簡單，這更激發了他求見的決心。之後，他照例每天堅持前去拜訪，拱手立在羅府門口，以至於風雨無阻。後來，羅先生府裡的人實在看不下去了，就告訴羅先生說：門口站的這位是朱丹溪，您要是錯過了這位學生，恐怕會後悔的。

當時，丹溪師在當地也有一定名氣，羅先生聽說是他，便正式將丹溪師迎請進門。沒想到，二人一見如故，相談甚歡。當下，丹溪師便拜羅先生爲師，希望能夠得到他的真傳。羅先生也非常高興，覺得自己總算遇到一位難得的弟子，便痛快地答應了下來。之後，他把劉元素、張從正、李杲寫的書傳授於他，還親口講說了三位醫學大家治病的核心思想。就這樣，丹溪師日夜隨侍恩師左右，沒過幾年，就盡得恩師真傳。學成之後，丹溪師便告別恩師回到家鄉。

回鄉後，丹溪師不顧當時流行的套路，直取師父直傳之法爲鄉鄰調病，不免引起那些拘泥於《合劑局方》的同行們的猜妒，對他盡施嘲笑、譏諷與排斥，但是，丹溪師並不爲此所動，依舊堅持自己的醫路。許謙也對他這個昔日的弟子充滿了信心，逢人便說：「我的病有救了！」。最終，丹溪師親手治好了自己老師（即臥病在床十多年的許謙）的頑疾，師徒二人皆大歡喜。在丹溪學醫前，許謙就曾說過，除非非常精於醫術者，否則他的病是治不好的，可見許謙應該是尋遍了所有名醫的。而丹溪師卻用自己的醫術治好了他，用療效證明了自己醫路的正確性。沒過多久，那些猜妒者態度開始轉變，漸漸地，隨著丹溪師治好的人越來越多，他們開始由衷地佩服丹溪師，紛紛拜在他的門下。自此以後，各地來求醫者絡繹不絕，門庭無一日得閑。丹溪師則無論颳風還是雨雪，有求必應。如此經年纍月之後，丹溪師終成一名融匯諸家之長於一身的大醫。

晚年的丹溪師將其一生的行醫經驗與心得做了整理，爲後人留下許多著作。臨終前，他將隨他學醫的侄兒叫到面前，諄諄囑託道：「醫學亦難矣，汝謹識之。」言訖，端坐而逝，享年七十八歲。

五、孫思邈[1]：大醫精誠

孫思邈（581—682），京兆東原人，道士，醫藥學家。天資聰明，勤奮好學，七歲時就識千字。但因自幼體弱多病，經常出入醫門而致家貧。後遂立志行醫。五代末年，隱居太白山學道、煉氣、養形，究養生長

[1] 李經緯、林昭庚主編《中國醫學通史·古代史》，人民衛生出版社，1999，第307頁。

壽之術。唐太宗、高宗時先後被召，後辭疾還山。西元 682 年去世，享年一百零一歲（也有考證說是一百四十一歲）。僊逝後，被尊爲「藥王」，受世人供奉。

孫思邈學習醫術時，先後拜訪了許多名師。可惜的是，大多沒有可靠記載。但作爲一個大醫，孫真人留下了著名的《備急千金要方》（又名《千金方》或《千金要方》），其中《大醫精誠》[1]一篇，用了很大篇幅來談對一個醫者的醫德和品行要求。在世風日下的今天，我們也許會覺得這樣的要求太高了，但相信每一個讀到這篇《大醫精誠》的人還是會被深深感動和受到鼓舞，並對文中所說的「大醫」油然心生崇敬和嚮往之情。大概在孫思邈看來，一個大醫必須要擁有聖人一樣的胸懷與境界，必須是一個大菩薩。所以，《大醫精誠》事實上概括了我們整個中華醫道傳承的要訣與精髓，它闡釋了中華醫道傳承的核心精神：心繫蒼生、捨身忘我、謙恭精勤。它也是華夏師道傳心的不朽之篇。

原文全文如下：

張湛曰：「夫經方之難精，由來尚矣」。今病有內同而外異，亦有內異而外同，故五臟六腑之盈虛，血脈榮衛之通塞，固非耳目之所察，必先診候以審之。而寸口關尺，有浮沉弦緊之亂；腧穴流注，有高下淺深之差；肌膚筋骨，有厚薄剛柔之異。唯用心精微者，始可與言於茲矣。今以至精至微之事，求之於至粗至淺之思，其不殆哉！若盈而益之，虛而損之，通而徹之，塞而壅之，寒而冷之，熱而溫之，是重加其疾，而望其生，吾見其死矣。故醫方卜筮，藝能之難精者也，既非神授，何以得其幽微？世有愚者，讀方三年，便謂天下無病可治；及治病三年，乃知天下無方可用。故學者必須博極醫源，精勤不倦，不得道聽途說，而言醫道已了，深自誤哉！

凡大醫治病，必當安神定志，無慾無求，先發大慈惻隱之心，誓願普救含靈之苦。若有疾厄來求救者，不得問其貴賤貧富，長幼妍蚩，怨親善友，華夷愚智，普同一等，皆如至親之想，亦不得瞻前顧後，自慮吉凶，護惜身命。見彼苦惱，若己有之，深心淒愴，勿避險巇、晝夜、寒暑、飢渴、疲勞，一心赴救，無作工夫形跡之心。如此可爲蒼生大醫，反此則是含靈巨賊。自古名賢治病，多用生命以濟危急，雖曰賤畜貴人，至於愛命，人畜一也。損彼益已，物情同患，況於人乎！夫殺生求生，去生更遠。吾今此方所以不用生命爲藥者，良由此也。其蚯蟲、水蛭之屬，市有先死者，則市而用之，不在此例。只如雞卵一物，以其混沌未分，必有大段要急之處，不得已隱忍而用之。能不用者，斯爲大哲，亦所不及也。其有患瘡痍、下痢，臭穢不可瞻視，人所惡見者，但發慚愧淒憐憂恤之意，不得起一念芥蒂之心，是吾之志也。

夫大醫之體，欲得澄神內視，望之儼然，寬裕汪汪，不皎不昧。省病診疾，至意深心，詳察形候，纖毫勿失，處判針藥，無得參差。雖曰病宜速救，要須臨事不惑，唯當審諦覃思，不得於性命之上，率爾自逞俊快，邀射名譽，甚不仁矣！又到病家，縱綺羅滿目，勿左右顧眄，絲竹湊耳，無得似有所娛，珍饈迭薦，食如無味，醽醁兼陳，看有若無。所以爾者，夫一人向隅，滿堂不樂，而況病人苦楚，不離斯須，而醫者安然歡娛，傲然自得，茲乃人神之所共恥，至人之所不爲，斯蓋醫之本意也。

夫爲醫之法，不得多語調笑，談謔喧嘩，道說是非，議論人物，炫耀聲名，訾毀諸醫，自矜己德，偶然治瘥一病，則昂頭戴面，而有自許之貌，謂天下無雙，此醫人之膏肓也。

老君曰：「人行陽德，人自報之；人行陰德，鬼神報之。人行陽惡，人自報之；人行陰惡，鬼神害之。」尋此二途，陰陽報施，豈誣也哉？所以醫人不得恃己所長，專心經略財物，但作救苦之心，於冥運道中，自感多福者耳。又不得以彼富貴，處以珍貴之藥，令彼難求，自炫功能，諒非忠恕之道。志存救濟，故亦曲碎論之，學者不可恥言之鄙俚也。

[1]〔唐〕孫思邈：《備急千金要方》，李景榮等校釋，人民衛生出版社，1998，第 2 頁。

榮衛之通塞：榮氣與衛氣的運行是通暢還是堵塞。寸口關尺：指手腕處的脈。浮沉弦緊：指把脈後得出的脈象。腧（shù）穴流註：指身體氣血在脈道中的運行。張湛：是東晉的一位學者，通曉養生之術，曾撰《養生要集》等書。經方：一般指張仲景《傷寒雜病論》中所用之醫方。因千百年來一直被人們沿用，效果顯著，從而被稱爲「經方」，即經典之方。此處亦可理解爲醫術、醫道。妍蚩（yán chī）：美丑。險巇（xī）：艱難困苦。巇，險峻，險惡。含靈：有靈性的。瘡痍（yí）：潰破流膿之創傷。眄（miǎn）：看。絲竹：竹製的樂器，一般指代音樂。醽醁（líng lù）：美酒，佳釀。訾（zǐ）毀：詆毀，說壞話。瘥（chài）：病癒。膏肓（gāo huāng）：人體背部肩胛骨與脊椎間一個重要穴位。此處指致命弱點。曲碎：瑣碎之事，小事。鄙俚：粗俗，俗氣。

文中先講到一個醫者必須要用心至精至微、勤奮好學、博采百家，對於疾病要詳加診斷，進行深入仔細的體察。因爲疾病會因個體差異有很大的不同，所以醫者要辨別病因及病機，針對不同的個人進行辨證施治，不可驕傲自滿，馬虎大意，人云亦云。不能明明是寒病本該用溫藥卻使用寒涼之藥，明明是熱病本該用涼藥卻使用溫藥，這對病人來說無疑是火上澆油，會加重疾病把他往死亡的路上推。

文中強調，作爲一個醫者，必須要發大願，有大悲之心，面對處於病厄中的人，不可因患者的貧富貴賤、長幼美丑、怨親愚智等而起分別對待之念，而應該在他們危急需要的時候，不畏嚴寒酷暑、飢渴勞頓、艱險困難全力赴救；對於身患瘡瘍下痢等疾病而身有惡臭之人，不應嫌惡或心存芥蒂，而是應該持有慈悲憐愛之心，盡心救治；不可只把人的生命看得寶貴而輕賤其它眾生的生命，對於藥性能用植物替代的藥物，盡量不要用動物藥。

一個醫者，應該時刻嚴守自己的本心，凝神定志，精微專一。對於疾病，要「詳察形候，纖毫勿失」，祇有這樣，無論是針灸還是用藥，才能「無得參差」，達到精準的對癥治療的效果，尤其是在性命攸關的疾病面前，萬萬不可「率爾自逞俊快，邀射名譽」，即輕率自負，講求速效，妄加診治，以謀求良醫的名聲。入大富之家診病，無論其家陳設多麼富麗堂皇，無論對方用來招待的山珍海味、絲竹雅樂等等是多麼奢華，作爲醫者都應以平常心視之，不可不體恤患者和家屬的苦楚而左顧右盼，表露出歡愉和貪求享受的神情。這種輕浮的行爲是人神共感羞恥的事情。

醫者應守口如瓶，不可談笑喧鬧，是非東西，自矜自誇。如果撞上好運治好一個重疾之人，就四處宣揚，從此自以爲醫術天下無雙，這是一個醫者致命的缺點。

孫思邈最後指出，作爲一個醫者應相信善惡自有報應，所以不可有以醫牟利之心，更不可見富貴之人就開昂貴而難求的藥，以此來故作高深、自抬身價，這是極其有違醫德的事情；另外，對天道循環要有信心，相信良善的付出一定會在冥冥中獲得回報。

第二章 中國武術領域的尊師重道典故

中國武術的門類繁多，分類的方式有很多種：有按地域分類、有按傳承與起源分類、有按套路（技巧）特點分類等。早期多把武術分爲南、北兩大流派，或者分爲內、外兩家。內家以太極、形意、八卦三門爲代表，外家統稱少林。

中國武術主要採用道統傳承的方式進行傳承和發展。人們常說「師徒如父子，一日爲師，終身爲父」。師徒實質上需要建立比「父子血脈」更爲密切的命運共同體關係，強調師徒心意相通後，才能真正將武術的精神和內涵傳承下去。

一、太極拳：從陳王廷到楊露禪

太極拳是我國傳統內家拳的一個重要拳術門類，它以中國傳統儒道哲學中的太極、陰陽思想爲核心，強調內外兼修、剛柔相濟，初爲古代體道之人靜坐觀修後活動身體之用，後來慢慢發展成爲一門獨立的內家煉養之拳術。

太極拳的起源誕生有兩種說法：一種是張三豐創拳說，另一種是陳王廷創拳說。

「張三豐創拳說」認爲，太極拳是在道門張三豐創立發展的「太極十三勢」的基礎上演化而成。張三豐所創立的拳法有一個共同特點，即注重內功和陰陽變化，講求意、氣、力的協調統一，動作沉穩，姿勢含蓄，勁力渾厚，神意悠然。這些特徵無不與道家的清靜柔弱、淡泊無爲的主張和道教的「三寶修煉」（煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛）相脗合，內以養生，外以除惡。而「陳王廷創拳說」據說主要是依據陳王廷遺著《拳經總歌》[1]一篇。

陳王廷[2]（1600—1680），字奏庭。明朝初年，陳家溝陳氏始祖陳卜從山西移民到河南陳家溝，便帶有家傳武術。其祖陳思貴，任陝西狄道縣典史；其父陳撫民，曾任征士郎，均好拳習武。陳家溝位於今天河南省焦作市溫縣，往南就是嵩山少林寺，往北便是雲台山。陳家溝的地形溝壑交錯、兵匪出沒，經常騷擾百姓，爲了加強防衛，陳家溝成立了武學社，習武成風。陳王廷在家中排行第二，自幼聰慧好學，不僅長於武術，且熟讀諸子百家，可謂「文事武略，皆卓越於時」。崇禎年間，他參加過一次武舉考試。他武藝超群，箭法精湛，有人作弊，僅爲武庠生。陳王廷大怒，不再爲朝廷效力。後在山東一帶走鏢，江湖同道們便給他起了個綽號——二關公，掃蕩群匪，聲播齊魯。西元 1644 年明朝覆亡時，陳王廷年已老邁，便隱居鄉村，造拳自娛，身邊不過幾位弟子兒孫相隨習拳，其遺詞對此有所記述：「嘆當年，披堅執銳，……幾次顛險！蒙恩賜，枉徒然！到而今，年老殘喘，只落得，黃庭一卷隨身伴。悶來時造拳，忙來時耕田，趁餘閑，教下些弟子兒孫，成龍成虎任方便。」[3]就這樣，陳王廷的太極拳一代代傳下去，一直傳到其後第六代的陳長興。

陳長興[4]（1771—1853）摒棄了血脈傳承的門戶之見，把太極拳傳給楊露禪。楊露禪後，太極拳才真正發揚光大。該傳承典故向來爲中國武術界所稱道。

楊露禪（1799—1872），名福魁，直隸省廣平府（今河北省永年縣）人，太極拳傳承人，楊氏太極拳創始人。當時，河北廣平府永年城西大街「泰和堂」東主叫陳德瑚，老家是河南陳家溝。他得知陳家溝的陳長

---

[1] 《拳經總歌》：縱放屈伸人莫知，諸靠纏繞我皆依。劈打推壓得進步，扳撂橫采也難敵。鈎棚逼攪人人曉，閃驚巧取有誰知。佯輸詐走誰云敗，引誘回衝致勝歸。滾拴搭掃靈微妙，橫直劈砍奇更奇。截進遮攔穿心肘．迎風接步紅炮捶。二換掃壓掛鋪腳，左右邊簪莊跟腿。截前壓後無縫鎖，聲東擊西要熟識。上攏下提君須記，進攻退閃莫疑遲。藏頭蓋面天下有，攢心剁肋世間稀。教師不識此中理，難將武藝論高低。

[2] 王東武主編《陳氏太極拳 4》，河南人民出版社，2006，第 153 頁。

[3] 玉昆子：《太極拳秘要》，華夏出版社，2018，第 1 頁。

[4] 陳斌：《正宗陳氏太極拳養生功》，遼寧科學技術出版社，2012，第 32 頁。

興武術精湛，無論由人怎樣推、擠、拉、扯，其樁步絲毫不動，人稱「牌位大王」。因此，聘用陳長興爲其護院，教店員武術，保店自衛。家在廣平府的楊露禪聽說後，專程前往陳德瑚在陳家溝的家中做長工，希望跟陳長興學習。關於這一段往事，楊露禪的孫子楊澄甫曾著有專文：「嗣聞豫中陳家溝陳氏有內家拳之名，躡蹺往從陳氏長興學。雖不見拒於門牆之外，然日居月諸，迄未許窺堂奧。忍心耐守，凡十餘稔。師憫餘誠，始於月明人靜時，舉個中妙諦以授予。」[1]此段話的意思是：後來我聽說河南中部陳家溝的陳氏家族中有這種能使人強健的內家拳的名聲，於是我一路尋問跋涉，前往陳家溝向陳長興老師學習這種內家拳。我雖然沒有被陳老師拒絕於師門之外，但是在那裡一天天地住了好幾個月，一直沒有哪怕稍許瞭解這門拳術的個中奧妙，我忍耐著渴求的心情等待著，後來一共過了有十多年時間，老師終於被我的誠摯所感動，才開始在月光明亮、別人都安靜入睡的時候，竭盡這門拳術內中的奧妙真諦，將其傳授給了我。

從那以後，楊露禪便一直跟隨師父陳長興學藝，後期還跟隨師父走鏢，就這樣伺候了師父十幾年。西元1840年，楊露禪拳藝學成，返回家鄉永年縣，寓居「泰和堂」藥店，並以授拳討生計。楊露禪拳法高妙，所向披靡，鄉里高手盡皆懾服，後卻因比武傷人，爲躲官司不得不潛逃至京城。因緣和合，楊露禪被人舉薦進入端王府教拳。王府弟子大都出身高第，生活奢侈而體弱多病，又不耐艱苦。不得已之下，他將太極拳中的一些高難度功架簡化處理，使其簡單，如此一來，動作柔和易練，就適合穿長衫、留辮子的滿人練習。此套拳術後經其子、孫修改定型而成楊式太極拳，并發展成大中小三種架子。此後，這種保健式的太極拳在京、津一帶影響很大，學者日眾。雖然弟子中大多出身嬌貴，不能吃苦，但還有幾名不錯的弟子，如貝勒之子時紹南、武狀元出身的將軍岳柱臣，以及旗營下級軍官凌山、萬春、全佑等。由於上流社會的推崇，太極拳逐漸有了名聲。滿清一朝，武行規矩大，爭鬥也極多，故時常有擂台比武事。楊露禪每次比武，出手即讓對手見紅，遂被譽爲打遍京城「楊無敵」。後來，弟子紹南因出天花喪命，岳柱臣在中俄邊境戰爭中陣亡。楊露禪自此再無心教拳，便辭去武術教官之職，離開了旗營。楊露禪在京城授拳時，其子班侯、健侯，其孫楊澄甫、楊少候三代人俱在。楊露禪去世後，其孫楊澄甫將太極拳再次推向高峰。楊氏太極拳從學者眾，對後世影響很大，由此也衍生了許多支派，最爲著名的有王氏太極（王壯弘）、田式太極（田兆麟）、熊氏太極拳（熊養和）、董氏太極（董英傑）、鄭子太極拳（鄭曼青）、李氏太極拳（李瑞東）、府內派、老六路等，楊門太極由此發揚光大。

從太極拳以上幾代的傳承典故中我們可以看到：這種超越血緣關係的師徒制傳承有效地保證了拳術的薪火相傳；另一方面，師徒制傳承方式在尊師重道的基礎上也必須採用與時俱進的方式不斷去粗取精，才能真正做到繼承與創新並重，才能對後來人產生吸引力，才能真正把尊師重道，武德傳心的道統延續下去。

二、自然門：杜心五和萬籟聲

杜心五（1869—1953），字慎愧，湖南慈利人，自幼多方拜師習武，十多歲時他就已功夫了得，四週鄉鄰已無人能敵。後重金掛牌聘得當時江湖有名的自然門鼻祖徐矮師，勤學苦練，精研細揣，從師多年後習得一身蓋世武功，深得徐矮師認可與器重，而最終成爲自然門第二代掌門。因聲名遠播，常被重金聘任而在四川、貴州一帶「走鏢」（即「押鏢」）。然而如此一個武學奇才，並沒有因爲武藝高超而輕文，他讀書同樣刻苦用功，十三歲便考取秀才。1904年，杜習武赴日求學，同時尋求挽救國家民族於危難之際的救國之路，期間通過宋教仁介紹加入同盟會[2]，曾數次憑藉自己不凡的身手在緊急關頭解救過孫中山、宋教仁等革命者，

[1] 楊澄甫：《太極拳體用全書・自序》，上海書店，影印版，1985，第4頁。
[2] 湖南省地方誌編纂委員會編《湖南省志・人物誌》（第三十卷），湖南出版社，1995，第10—11頁。

還曾因與當時日本相撲名師齋藤一郎比武獲勝而名噪日本[1]。1910 年前後，杜心五輾轉中、日、南洋或進行革命活動或爲革命籌集資金。他曾途經日本下關，想起中日曾在此簽過有名的《馬關條約》，不禁憤慨難當，即作詩曰：「心雄何怯九重淵，壯志騰霄欲挽天。願楫江心效祖逖，拼獻身軀國門前。」1912 年，杜習武定居北京，在當時政府內任職且兼任當時的農事傳習所（今北京農業大學前身）氣象學教授，在農大執教期間，他收受萬籟聲爲徒。

萬籟聲（1902—1992）武術教育家，技擊家，湖北省武昌縣人。自幼喜歡武術，好讀武俠類書籍，然而其父母重文，只希望他好好學文，又對他看管較嚴，使他沒有機會尋師學習武術。十八歲時，他考入當時的北京農業大學，幸好學校開國術課，將武術作爲輔修，他喜出望外，跟著武術老師趙鑫洲學習少林拳，由於他特別刻苦，深得老師喜愛，經常對他進行單獨指導，這爲他以後跟隨杜心五習武並接受自然門傳承打下了良好的身體基礎和武學功底。農大畢業後，萬籟聲留校任教。在其著作《武術匯宗》序言中萬籟聲寫道：

乃於無意中，遇杜師心五，時師已年逾半百，昔走鏢川黔間，聲名極甚，嗣得徐老師祖衣缽，藝益超絕，正擬擇徒授教，以傳所學，邂逅於餘，頗用爲慰。餘一見知爲高手，投誠請益，復七載於茲矣。[2]

可見師徒二人是在當時的北京農大首次相遇的。

當時，時任北京農大教授的杜心五並沒有向周圍人透露自己習武的事情，萬籟聲衹是偶然聽旁人說過杜心五的輝煌往事：在川黔走鏢，名震四方；得自然門徐矮師真傳，武藝超凡。更重要的是，他已經年過五旬，正打算選擇適合的後生教授武功作爲自己的傳承人。聽到這些話的萬籟聲急不可耐地就去拜見杜心武。「餘一見知爲高手」，他見杜心五雖然一身文儒之氣，長衫下的身軀甚至似乎顯得單薄而瘦削，但是看他的眼神卻非常明亮有力，非同一般。這使他一下子就認準了杜心五絕非凡人，當即要拜他爲師。將自己的武功已經隱藏了多年的杜心五自然一眼就看出了這小子的資質，然而他並沒有當時就答應下來，而是一口否認自己不會功夫。在後來的一段時間中，萬籟聲「投誠請益」，經過多次的登門拜訪，拿出最大的恭敬虔誠，再三請求，杜心五才終於答應收下他這個徒弟。隨後的七年間，萬籟聲跟隨自己的恩師，朝夕不輟，勤奮習武，終得自然門拳術之精髓，後又博采多家所長，終成一代武學名師。他尤其擅長自然門，身手矯健敏捷、技擊動作迅雷不及掩耳，以快、準、狠著稱於世。他曾經參加過民國時代的國術比賽，獲得過輕量級的散打冠軍，在抗戰期間曾經擔任過國民政府下屬的中央訓練團的國術總教練，爲抗擊日侵訓練儲備力量。除了經常在各類實戰比賽中獲勝而得社會公認外，他還善用譔文的方式將武學進行傳播和發揚，幾十年間，他寫了多部武學著作。早年譔寫《武術匯宗》的，據說是中國近代首部武術專著。後又陸續著有《原式太極拳圖解》《國術教本》《藥功秘》《自然拳法匯宗》《國際武術體育教範》《國際技擊武術教範》《國際武術體操教範》《國際氣功武術教範》《武術言論集》《中國傷科》《治平之道》。

作爲自然門第三代的掌門人，無論是文傳還是武會，萬籟聲都是杜心五先生合格的衣缽繼承人。

這一對師徒，雖然未能找到詳細的資料記載關於他們日常生活的確切記錄，但是通過杜心五先生一生不凡的經歷：從年少時發奮習武、刻苦學文，到中年後四處輾轉尋求救國之路，我們可以看到了他的自強不息以及爲了民族解放和武術傳承兩大使命所做的堅持不懈、無私忘我的努力；再通過萬籟聲先生一生的行事和做人，我們也可以看到他將其恩師的好學不輟、堅韌不拔、勇於擔當、不懈探索的精神與品格也同樣繼承了下來。這大概就是武學上真正的師道與傳承吧。

[1] 大庸市地方誌編纂委員會編《大庸市覽》，中國文史出版社，1991，第 352—353 頁。
[2] 萬籟聲：《武術匯宗·序言》，北京市中國書店影印，1984。

第三章 中國茶道傳承典故[1]

茶樹原產於我國西南地區，分爲灌木型和喬木型。灌木型相對較矮，一般都在一兩米左右，最高不過三米；而喬木型則會長至數米至十幾米。在中國，茶在很長的一段歷史時期內被當作一味中藥，其主要作用是解毒。《神農本草經》中記載：「神農嘗百草，日遇七十二毒，得茶而解之」[2]但關於飲茶的最早記載是在西漢末年。西漢時期著名的辭賦家王褒遊歷四川時在「煎上」即渝上（今四川彭州市一帶）時，遇見一起主奴糾紛的事件，王褒便向主人買下這名僮僕，並書面寫了一份契券叫《僮約》，以明確奴僕的職責範圍。《僮約》中有「膾魚炮鱉，烹茶盡具」「牽犬販鵝，武陽[3]買茶」的記載，既然買茶、泡茶是僮僕的日常工作，可見，喝茶已經是當時日常生活的必需了。

從秦朝至西晉時期，巴蜀是我國茶葉的主要產地。但在漢代，茶葉的種植已經分佈到了長江流域、江南一帶和廣東地區。三國時期，種植區域進一步擴大。但此時喝茶的方式較爲單一，一是用茶和米膏做成茶餅後沖泡；二是與芥末、蔥、姜、茱萸、橘皮、薄荷等一起煎煮。兩晉南北朝期間，名士推崇茶，喜愛喝茶。在他們的帶動下，茶道開始興盛，一些普通的百姓也開始喜愛喝茶。

「茶道」的含義並非簡單的「飲茶之道」，而是指飲茶與修道之間微妙的關係。茶聖陸羽將其對儒學、佛學的感悟融入《茶經》中，皎然和尚將飲茶與修行二者相結合，他所著的《飲茶歌誚崔石使君》[4]就記載道：「孰知茶道全爾真，唯有丹丘得如此。」明確地將修道和茶融爲一體，即通過飲茶修道、悟道，去領悟生命的本體，宇宙人生的終極真理。皎然作有：「一飲滌昏寐，情來朗爽滿天地。再飲清我神，忽如飛雨灑輕塵。三飲便得道，何須苦心破煩惱」的經典詩句（見《飲茶歌誚崔石使君》）。盧仝《走筆謝孟諫議寄新茶》[5]一詩也膾炙人口：「一碗喉吻潤，兩碗破孤悶。三碗搜枯腸，唯有文字五千卷。四碗發輕汗，平生不平事，盡向毛孔散。五碗肌骨清，六碗通僊靈。七碗吃不得也，唯覺兩腋習習清風生」。宋徽宗趙佶《大觀茶論》的序中寫道：「縉紳之士，韋布之流，沐浴膏澤，熏陶德化，盛以雅尚相推，從事茗飲。」清初詩人杜浚在其《茶喜》[6]詩的序言裡說：「夫予論茶四妙：曰湛，曰幽，曰靈，曰遠。用以澡吾根器，美吾智意，改吾聞見，導吾杳冥。」他闡明了茶具有湛、幽、靈、遠四妙與澡、美、改、導四用，指出飲茶可「澡吾根器，美吾智意，改吾聞見，導吾杳冥」，層層遞進，次第修行，進入超凡入聖的人生境界。

魏晉時期，茶已成爲我國僧道修行時常用的飲品，而其真正流行是在禪宗興盛之後。馬祖大師喜愛喝茶，影響了南泉普願大師，普願大師又影響了趙州從諗禪師，代代傳承至從諗禪師時，禪茶文化正式形成。《五燈會元》記載：「師問新到：『曾到此間麼？』曰：『曾到。』師曰：『喫茶去。』又問僧，僧曰：『不曾到。』師曰：『喫茶去。』後院主問曰：『爲甚麼曾到也云喫茶去，不曾到也云喫茶去？』師召院主，主應諾，師曰：『喫茶去。』」[7]此三人皆因「喫茶去」領悟了那個言語不能形容之「佛性」。因此，「喫茶去」成了法語，形成了一個新的修行法門，後世禪宗也多以此參話頭，發展到後來，漸漸地形成了「茶禪一味」的說法。後世通過喫茶、禪茶結合而受到啟迪甚至開悟者難以計數。

由此可見，真正的茶道之意在於修心、求道、證道。茶道（正宗禪茶體系）的當代傳承人——潘麟先生將茶道明確定義爲「人與茶的互動之道」，包括人影響茶，茶影響人；人作用於茶，茶作用於人；人提陞茶，

---

[1] 潘麟先生《茶道》一書即將出版，書中有更詳盡而完整的闡述，敬請關注。
[2] 經考證，《神農本草經》中並無此句。然而「茶能解毒」這一觀念歷來深植人心且一直被人們在實踐中反覆運用，故此處保留原話（編者注）。
[3] 今四川省彭山縣（編者注）。
[4] 見《校編全唐詩》（上）王啟興主編，湖北人民出版社，2001，第 996 頁。
[5] 見《唐詩鑒賞辭典・新 1 版》，俞平伯等，上海辭書出版社，2013，第 1128 頁。
[6] 見《中國茶文化經典》，陳彬藩主編，光明日報出版社,1999，第 640 頁。
[7] 〔宋〕《五燈會元》（卷四），海南出版社，2011，第 265 頁。

茶提陞人；茶與人的互動，二者相互影響、作用；茶道也可以定義爲借茶修心之道，借茶覺醒之道，借茶修行之道。儒、佛、道三家修行方式、方法不同，它們與茶文化的碰撞，豐富了茶道的體系。

茶聖陸羽與皎然大師

茶與中國文化彼此交融連接，深深地影響了中國人的生活。中國文化中圍繞「茶」而產生的故事數不勝數。茶道作爲傳統文化的重要組成部分，其道統傳承的典故更是膾炙人口，流傳深廣。其中唐代著名的茶學家，被譽爲「茶僊」「茶聖」的陸羽與皎然大師以茶結緣、修煉禪意人生的故事頗能反映出茶道的道統傳承和傳心意味。

陸羽（733—805），字鴻漸，復州竟陵（今湖北天門）人，一名疾，字季疵，號竟陵子，桑苧翁，東岡子，又號「茶山御史」。陸羽幼年時被親生父母拋棄，竟陵龍蓋寺的智積禪師「得嬰兒於水濱，育爲弟子」（《新唐書·陸羽傳》）[1]。陸羽在其自傳《陸文學自傳》[2]中寫道：「始三歲，惸露，育於大師積公之禪院。」

智積禪師是唐代著名高僧。他與居住在龍蓋寺附近的隱逸儒士李公交遊。李公在龍蓋寺當私塾老師，智積禪師因忙於修行傳道無暇照顧陸羽時，便將其托付給李公夫婦照看和啟蒙。李公夫婦對陸羽甚是疼愛，陸羽感受到了家庭的溫暖。陸羽七八歲時，李公夫婦年事漸高，思鄉心切，回故鄉湖州去了。陸羽再回龍蓋寺做智積禪師的侍者，煮茶奉水。智積禪師也很疼愛陸羽，教他佛法。但陸羽對佛法實在不感興趣。

九歲學屬文，積公示以佛書出世之業。予答曰：『終鮮兄弟，無復後嗣，染衣削髮，號爲釋氏，使儒者聞之，得稱爲孝乎？羽將校孔氏之文可乎？』公曰：『善哉！子爲孝，殊不知西方之道，其名大矣。』公執釋典不屈，予執儒典不屈。（見《陸文學自傳》）

釋氏：佛家。孔氏之文：儒家。西方之道：仍指上文提到的佛家。

陸羽最初的名字並不叫陸羽，因不願意出家，自然也不願意接受智積禪師給他取的法號。待他年長後，自己用《易經》占卜，爲自己取名陸羽。「及長，恥從削髮，以《易》自筮，得《蹇》之《漸》曰：『鴻漸於陸，其羽可用爲儀。』始爲姓名。」（見《新唐書·陸羽傳》）

陸羽不願意學佛，智積禪師認爲是自己過去對他過於放縱憐愛，爲了讓其向心佛學，智積禪師令其幹各種苦活累活磨礪他。當時的陸羽大約衹有十二歲，因嚮往家庭生活的溫馨，智積禪師的磨礪在他看來如同虐待，身心實在難以承受，便偷偷離去。怕被找到，他便跑到戲班子裡混生活，做了一名丑角演員。「卷衣詣伶黨，著《謔談》三篇，以身爲伶正，弄木人、假吏、藏珠之戲。」（見《陸文學自傳》）但智積禪師還是找到了陸羽，並對他說：「念爾道喪，惜哉！吾本師有言：『我弟子十二時中，許一時外學，令降伏外道也。』以我門人眾多，今從爾所欲，可捐樂工書。」（見《陸文學自傳》）智積禪師找到陸羽，似乎是爲了告訴他不再強迫他走佛家之路，並可以從其所願做自己喜歡的事。實際上，我們從他對自己一手帶大的陸羽千辛萬苦的尋找和主動退讓，可以看出這中間隱含著他對離「家」日久的陸羽深切思念和憐愛之情，如同一個父親試圖尋回自己賭氣離家的孩子一樣。但遺憾的是陸羽並沒有隨他回到龍蓋寺。雖然如此，智積禪師作爲陸羽的養育恩師，仍然在陸羽心目中佔有極高位置。據《唐國史補》記載：「羽少事竟陵禪師智積，異日在他處聞禪師去世，哭之甚哀，乃作詩寄情。」這首悼詩就是著名的《六羨歌》：「不羨白玉盞，不羨黃金罍[3]。不羨朝入省，不羨暮入台。千羨萬羨西江水，曾向竟陵城下來。」文學界一般認爲這首歌反映的是陸羽志向日趨高遠，心境淡泊寧靜的隱士志趣。細讀下來會發現，歌中雖沒點出智積禪師大名，也無悼念文字，但我們完全

[1] 〔宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書》（卷一九六），中華書局，2013，第5611頁。
[2] 〔清〕董浩等：《全唐文》（卷四三三），中華書局，1983，第4419—4420頁。
[3] 黃金罍（léi），古代一種盛酒水的器皿。

能讀出其中深切的感懷之情。兩人這種深沉而又含蓄的師徒之情與父子之愛大概衹有他們自己能夠體會得到，外人能知者鮮矣！

到唐肅宗至德初年，淮河一帶的人們爲躲避戰亂渡過長江，陸羽也渡過長江，此間與吳興釋皎然和尚結成爲僧俗忘年之交。（《陸文學自傳》）[1]

皎然和尚，俗姓謝，字清晝，唐時湖州長城（今浙江長興）人，南朝謝靈運第十世孫。《唐湖州杼山皎然傳》[2]稱他：「幼負異才，性與道合。……特所留心於篇什中，吟詠情性，所謂造其微矣。文章俊麗。當時號爲釋門偉器哉。……兼攻並進，子史經書各臻其極。凡所遊歷，京師則公相敦重，諸郡則邦伯所欽。莫非始以詩句牽勸，令入佛智，行化之意，本在乎茲。」

皎然大師除了詩才傑出，對茶的研究更是精一。他將修行、詩歌與茶相結合，首次提出「茶道」這一概念。皎然在《飲茶歌誚崔石使君》一詩中寫道：

越人遺我剡（shàn）溪茗，採得金牙爨（cuàn）金鼎。素瓷雪色縹沫香，何似諸僊瓊蕊漿。一飲滌昏寐，情來朗爽滿天地。再飲清我神，忽如飛雨灑輕塵。三飲便得道，何須苦心破煩惱。此物清高世莫知，世人飲酒多自欺。愁看畢卓甕間夜，笑向陶潛籬下時。崔侯啜之意不已，狂歌一曲驚人耳。孰知茶道全爾真，唯有丹丘得如此。

皎然認爲，飲茶能清神、得道、全真，個中深意，唯僊家丹丘子深諳其中意。此詩中的「茶道」一詞是現存典籍中最早的記錄。皎然因此被後世稱爲「茶道之祖」。

陸羽後來去了湖州，在妙喜寺與年屆不惑的皎然正式見面。交談過後，陸羽才知皎然曾去竟陵訪他，因他在外遊歷而未得一見。此番相遇，兩人一見如故，從此以師徒相稱。二人常常品茶論詩。因與皎然和尚「緇素忘年之交」，陸羽決定在吳興定居，選址於妙喜寺附近的苕溪之濱。

上元初，更隱苕溪，自稱桑苧翁，闔門著書。或獨行野中，誦詩擊木，裴回不得意，或慟哭而歸，故時謂今接輿也。久之，詔拜羽太子文學，徙太常寺太祝，不就職。（見《新唐書・陸羽傳》）

闔門：閉門。接輿：春秋時期楚國的隱士，其性佯狂，拒絕入仕爲官。常用來指代隱士。

當時，湖州刺史顏真卿很器重陸羽，把他推薦給朝廷，一度招拜爲太子太學、太常寺太祝，但陸羽皆隱居不就，志在茶事。陸羽經常外出研究茶學，曾先後遍游蘇、浙、贛等地。遊歷中，陸羽細心留意當地在茶葉採製、飲用等方面的實踐，並加以仔細研究，積纍下豐富茶學、茶藝、茶事知識。

有一次，皎然和尚去拜訪他，正好陸羽不在。皎然和尚寫下了著名的唐詩《尋陸鴻漸不遇》。詩曰：「移家雖帶郭，野徑入桑麻。近種籬邊菊，秋來未著花。叩門無犬吠，欲去問西家。報道山中去，歸時每日斜。」可見，此時的陸羽已經在潛心研究茶道，經常早出晚歸，上山訪茶問道。陸羽在苕溪的生活寫照真實地呈現在《會稽東小山》一詩中，詩曰：「月色寒潮入剡溪，青猿叫斷綠林西。昔人已逐東流去，空見年年江草齊。」

陸羽爲了研究茶學，訪遍全國各地，每到一處，即與當地村老談論茶事，將各種茶葉製成標本，將途中所瞭解的與茶相關的見聞軼事記下，做了大量的「茶記」。經過十餘年實地考察三十二個州，終於寫成《茶經》初稿。西元 780 年，《茶經》問世，此書成爲世界上第一部完整闡述茶學茶藝的巨作。

由於皎然大師所著《茶訣》一書已失，故我們無從知曉大師在茶道方面的全貌，衹能從其留下的詩歌中知其大概。《顧渚行寄裴方舟》[3]寫道：「我有云泉鄰渚山，山中茶事頗相關。鶗鴂（tí jué）鳴時芳草死，山家漸欲收茶子。伯勞飛日芳草滋，山僧又是採茶時。由來慣采無近遠，陰嶺長兮陽崖淺。大寒山下葉未生，小寒山中葉初卷。吳婉攜籠上翠微，濛濛香刺罥春衣。迷山乍被落花亂，度水時驚啼鳥飛。家園不遠乘露摘，

[1] 原文爲「洎至德初，秦人過江，予亦過江，與吳興釋皎然爲緇素忘年之交。」（編者注）
[2] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》（第二十九卷），中華書局，1987，第 728 頁。
[3] 見《歷代茶詩選注》，劉楓主編，中央文獻出版社，2009，第 7 頁。

歸時露彩猶滴瀝。初看怕出欺玉英，更取煎來勝金液。昨夜西峰雨色過，朝尋新茗復如何。女宮露澀青芽老，堯市人稀紫筍多。紫筍青芽誰得識，日暮采之長太息。清泠真人待子元，貯此芳香思何極。」

此詩中提到了不同的茶，以及採茶、煎茶、飲茶活動等。可見，皎然和尚對茶的研究極爲精深，遺憾的是，他的《茶訣》失傳，無法完整看到皎然師在茶道上造詣的全貌，又由於身爲佛門，使得他對後世飲茶的社會影響力不及陸羽。但從現存的茶詩來看，皎然在「飲茶修道、飲茶即道」方面的表現十分傑出。皎然師是首個能把「飲茶之道、飲茶修道、飲茶即道」完整、系統闡述出來第一人，且是歷史上第一位公開提出「茶道」一詞的人，這在世界茶道史上都可算是創世之功。皎然師成功將佛家頓悟、道家羽化、儒家禮法等有機結合融入「茶道」。因此，他被後人稱爲「茶道之祖」「茶道之父」。

這一祖一聖彼此影響，相互成就，成就了人世間最好的師徒關系。皎然有詩《九日與陸處士羽飲茶》一首，詩曰：「九日山僧院，東籬菊也黃。俗人多泛酒，誰解助茶香。」詩中講述了九月九日重陽節這天，正是登高會友好時節，皎然、陸羽二友相聚，在一座僧院飲茶，當時，東籬邊上的菊花黃了，皎然感慨，俗世之人多愛喝酒會友，誰又能瞭解茶之韻味呢！詩中意趣清新恬淡，一種寧靜的快樂油然而出。知己、菊花、茶香……君子之交，淡淡然也，意猶未盡。

西元 799 年，皎然大師圓寂，兩人四十多年的師徒情誼自此成爲絕響。孟郊《東野文集》中錄有陸羽晚年對皎然師恩情感懷詩一首：「萬木蕭疏春節深，野服浸寒瑟瑟身。杼山已作冬令意，風雨誰登三癸亭。禪隱初從皎然僧，齋堂時溢助茶馨。十載別離成永訣，歸來黃葉蔽師墳。」陸羽這首悼詩，情深意切，意味深遠。西元 805 年，陸羽去世，墓地即選在皎然大師塔冢邊，這大概是希望兩人如在世時一樣結伴而居吧。他們師徒二人心神相契，相互交融，成就了茶道的開創和繁榮。此情日月永鑒！

第四章 中國音樂領域的尊師重道典故

在東方傳統文化中，不僅是「文以載道」，音樂也可以是道的載體，通過傳授、彈奏、聆聽音樂，就可以實現道統法脈的傳承。故在我們東方文明的儒、釋、道、瑜伽和中醫等都有通過音樂傳道的典故。在前面的章節中，已有部分內容涉及這個議題，如孔子學琴、孔子聞韶等。但由於相關資料的嚴重缺乏，其他典故尚待進一步挖掘闡釋，在此稍錄幾則，以饗同道。

一、伯牙與其師成連

中國歷史上的俞伯牙，是春秋戰國人，他在年少時便展示出過人的音樂天賦。後來，「伯牙學琴於成連先生，三年不成，至於精神寂寞，情之專一，尚未能也。成連云：『吾師方子春，今在東海中，能移人情。』乃與伯牙俱往。至蓬萊山，留宿伯牙，曰：『子居習之，吾將迎師。』划船而去，旬時不返。伯牙近望無人，但聞海水洞汩崩折之聲，山林寂寞，群鳥悲號，愴然而嘆曰：『先生將移我情！』乃援琴而歌，曲終，成連回，划船迎之而返。伯牙遂爲天下妙矣。」[1]（《淵鑒類函》[2]）

俞伯牙跟著成連先生學琴。他學習精進，把所有的心思全部都花在了琴上。但是，三年過去，他的琴技雖日臻熟練，但是彈琴的境界卻始終沒有太大的提高：缺乏感染力，不能扣人心弦，無法引人共鳴。他於是非常苦悶。老師成連先生見狀就對他說：「我有個老師名叫方子春，住在東海，他能教你如何將自己的情感灌注於彈琴當中，與琴音融爲一體。」於是，俞伯牙跟隨成連先生乘船來到蓬萊山，先生對伯牙說：你先暫居此地習琴，我自己去迎接老師。說罷，成連先生划船而去，十幾天沒有消息，留俞伯牙一個人在孤島上，每天有一搭沒一搭地練著琴。一天，在練琴間隙，他像往常一樣抬眼向四週望去，見小島的周圍幾座鬱鬱蔥蔥的山丘，靜靜地屹立在藍天下，整個島上一個人都沒有，衹能聽到海水拍打岸礁的聲音和空中海鳥的悲鳴。眼前的美景正好與伯牙此時孤獨而略帶傷感的心境相應，他頓時有所感悟，忍不住出聲地感嘆道：「成連先生已經教會我怎樣將情感灌注到琴聲中了！」於是他開始動情地撫琴而歌，忘我地陶醉在此情此景和自己的琴聲中。曲畢，成連先生劃著船出現在他面前，載上他，師徒二人離開了小島，一起返回。

俞伯牙與老師成連先生的故事頗爲感人。成連先生已經知道他這個徒弟學琴多年而沒有什麼進展的癥結所在，明白他缺乏的是歷練與見識，是心靈的滌蕩與衝擊，於是有意帶他來到這樣一個四顧無人，惟山水相偎、天海相接的孤島上，避開塵世的喧鬧，讓其身心融入自然之中，再撫琴，煙火之氣自然褪去，唯真情與琴韻交融，聽起來自然是天地萬物和諧共生之妙音。老師之苦心，俞伯牙放下塵俗之念方纔明白，方纔契入。明師胸有丘壑，自然懂得弟子，而弟子如不能理解師之深意，則一切徒然。

二、伯牙與鍾子期

在《列子・湯問》[3]中，記錄了俞伯牙與鍾子期的故事：

伯牙善鼓琴，鍾子期善聽。伯牙鼓琴，志在登高山。鍾子期曰：「善哉！峨峨兮若泰山！」志在流水，鍾子期曰：「善哉！洋洋兮若江河！」伯牙所念，鍾子期必得之。伯牙游於泰山之陰，卒逢暴雨，止於岩下；心悲，乃援琴而鼓之。初爲霖雨之操，更造崩山之音。曲每奏，鍾子期輒窮其趣。伯牙乃捨琴而嘆曰：「善

[1] 見〔清〕張英、王士禎等：《淵鑒類函》（第八冊，第一八八卷，琴二），北京市中國書店，影印版。
[2] 該書是廣集唐代到明代 17 種類書之大成的官修綜合性類書，由清代張英，王士禎等奉康熙帝之命編撰。
[3] 《列子・湯問》葉蓓卿譯註，中華書局，2011，第 139 頁。

哉！善哉！子之聽夫，志想像猶吾心也。吾於何逃聲哉？」

俞伯牙喜歡彈奏古琴，而鍾子期喜歡且擅長傾聽欣賞古琴。當他們兩個興趣愛好剛好契合的人在一起的時候，鍾子期往往很輕易就能明白俞伯牙琴聲中所表達的意思。在彈奏中，當伯牙心中想到高山，鍾子期就會讚歎：「好峻美啊，這如泰山般高聳巍峨的山峰吶！」當他想到流水，鍾子期也會忍不住讚歎道：「真是雄偉啊，這濤濤滾流的江水啊！」就這樣，鍾子期通過琴聲總是能很準確地知道俞伯牙心中的所思所想，這就是著名的「高山流水遇知音」的故事。

還有一回，伯牙在泰山之陰遊玩，恰逢暴雨，猝不及防的他慌忙躲到一塊大岩石下避雨。雨一直不停地下，絲毫沒有停的意思。極度鬱悶之時，伯牙拿出了琴彈奏起來，以期排遣這種苦悶的心情。剛開始的琴音如瀟瀟雨聲，後來又逐漸變成了如山崩之音那般激烈昂揚……他的這些心境變化，最後都無一遺漏地被一旁的鍾子期捕捉到了。最後俞伯牙乾脆把琴丟到了一邊，釋然地對鍾子期說：「先生聽我琴音，就像是在讀我的心一樣。有如此知我者，我又何苦對一個琴述說自己的情懷呢？」

這就是中國歷史上兩位有名的朋友：伯牙與子期，他們通過琴音來交流，「知音」一詞即來源於此。

這兩位志趣相契又心心相印的朋友，他們的友情也被千古傳誦。

三、薛譚與其師秦青

薛譚與秦青都是春秋戰國時期秦國著名的歌唱家。關於這師徒二人的故事雖不是家喻戶曉，但在歷史上還是很有名的。成語「聲振林木，響遏行雲」就與他們兩個人的故事有關。

薛譚學謳於秦青，未窮青之技，自謂盡之，遂辭歸。秦青弗止，餞於郊衢。撫節悲歌，聲振林木，響遏行雲。薛譚乃謝求反，終身不敢言歸。[1]

窮，盡：兩字的意思均指全部學到。弗止：沒有阻止。餞：送行。求反：請求再回去。「反」通「返」。

秦國青年薛譚喜歡唱歌，而且他生得一副好嗓子，一有時間，他就會亮開嗓子唱上一氣，然而由於一直沒人指導，缺乏歌唱技巧，他的歌聲並不怎麼吸引人，所以並沒人關注和欣賞他。有一天，他聽說有一個叫秦青的人，歌唱得非常好，而且還帶了幾個徒弟。於是，他決定前去投奔秦青，拜他爲師，向他學習唱歌的技藝。當秦青聽了薛譚試唱之後，覺得他雖然缺乏唱功和技藝，但是嗓音條件還是挺不錯的，是個可塑之才，於是收下了這個弟子。每天，秦青要薛譚練習的都是吊嗓發聲等基本功。在老師的指導下天天「歐歐」「啊啊」地這麼練著，心浮氣躁的薛譚雖然覺得枯燥，但還是耐著性子堅持了下來。他心想，學習歌唱的技巧其實就這麼點兒，太簡單了！三年後，他向老師辭行，說您的技藝我已經都學到了，我現在要回家了。秦青看了他的弟子一眼，並沒有挽留。

薛譚出發回家的那天，秦青一直把他的弟子送到郊外，在兩邊的樹木鬱鬱蔥蔥一直通向遠方的路上，秦青說：你我師徒三年，如今一別不知道以後還能不能再見面，就讓爲師我唱首歌爲你餞行吧。說完一邊擊掌和拍，一邊放聲唱了起來。他那優美的歌聲清澈嘹亮，又充滿了一種不可思議、折服一切的力量，頓時遠遠近近的樹木都在震顫抖動，樹葉嘩嘩作響，甚至天上飄浮的白雲似乎都停了下來，不再移動。此時，薛譚和一起前來爲他送行的弟子們都驚呆了，與周圍的路人一起陶醉在那美妙的歌聲中，楞楞地一動不動。等到秦青唱完，薛譚一下子明白過來，撲通一聲跪倒在地，連聲叩謝恩師，並一再懇求讓他重回師門，繼續學習。秦青沒有拒絕，答應了下來。

自此，重回師門的薛譚再也沒有主動提出過棄學回家這件事，老老實實地待在秦青那裡繼續學習。

[1] 《列子・湯問》葉蓓卿譯註，中華書局，2011，第 138 頁。

這就是秦青和薛譚師徒二人的故事。秦青在薛譚隨他學習的三年間，不僅對他這個弟子的專業技能瞭如指掌，而且連他的爲人品性也看得一清二楚。他看到了他的心浮氣躁，看到了他的急功近利，看到了他的驕傲自滿、自以爲是。最終，他無聲地以更智慧善巧的方式讓薛譚看到了自己的膚淺和不足，從此虔心改過。作爲師父，秦青在歌唱技法上日復一日、一點一滴耐心地雕琢和錘煉著他的弟子，這是他在學統上的傳遞；同時，他對弟子的品性與做人的境界格局上也沒有放鬆，以自己獨特的方式敲擊打磨他，讓他看清自己差距，從而徹底回頭，這是他在道統上的作爲。所以，秦青堪稱中國音樂史上一位真正的明師。作爲弟子，薛譚同樣也難能可貴，當他看到師父的真正造詣之後，「乃謝求反[1]，終身不敢言歸。」他一下子醒悟過來，從此痛下決心，不再浮躁自滿，及時剎車改過，潛下心來繼續學習，也是一個不錯的弟子。所以要將學統與道統雙管齊下，都能很好地傳承下去，祇有師徒雙方通力合作，方能達成。

[1]「反」，此爲通假字，通「返」，「返回」之意。

後 記

東方文明的核心是生命的學問，東方文明的傳承是生命的傳承，此即道統。唐代大儒韓愈在《師說》中說：「師者，所以傳道、授業、解惑也。」傳道是爲師之第一要務，承接道統則是弟子的第一本分。無道則無師，無師亦無道，所謂「道之所存，師之所存也。」是故，重道者，深知尊師之必要，尊師方是重道之基。欲復興東方文明，勢必要重新樹立尊師重道之傳統！

東方文明對於生命的理論思考與實踐成果，是極爲深刻而系統的，真可謂是「致廣大而盡精微」，具有獨特的價值，是全人類的精神財富，是人類生命實踐與成就的寶藏。近代以來，深受西方學統教育之影響，人們只知道求知問學之學統傳授，不知尊師重道之道統傳承，「師道之不傳也久矣」，以致我華夏文明氣若游絲，危如纍卵。許多寶貴的東方文明成果已經失傳，長此以往，後果不堪設想。

我們編著此書，就是希望重樹尊師重道之大旗，重開尊師重道之傳統，昌明東方聖學之奧義，讓聖賢的學問滋養國人，重塑民族文化之信心，爲中華民族的偉大復興貢獻力量，爲解決人類問題貢獻中國智慧和中國方案。

本書的創意和大體思路由潘麟先生提出，具體的編譔工作如下：

李小利：儒家篇第一章、第三章，以及佛家篇五章。

許亞明：儒家篇第二章。

周　君：道家篇與百家篇。

最後書稿由李小利統稿與校對。

限於編校者的知識水平，書中難免有疏漏之處，敬請讀者批評指正。

2023年7月8日